

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. А. Томильцева

ОПЫТ ПРОЩЕНИЯ

Курс лекций

2-е издание, стереотипное

Москва
Издательство «ФЛИНТА»
2016

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2016

УДК 159.922.6(042.4)

ББК 88.4я73

Т56

Под общей редакцией
доктора философских наук, профессора Т. Х. Керимова

Рецензенты:

кафедра религиоведения Казанского (Приволжского)
федерального университета (зав. кафедрой кандидат
философских наук, доцент В. В. Королев);

Л. М. Андрюхина, доктор философских наук,
профессор (Уральское отделение Российской
академии образования)

Томильцева Д. А.

Т56 Опыт прощения: курс лекций / Д. А. Томильцева ; под
общ. ред. Т. Х. Керимова. – 2-е изд., стер. – М. : ФЛИНТА ;
Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. – 114 с.

ISBN 978-5-9765-2682-2 (ФЛИНТА)

ISBN 978-5-7996-1765-3 (Изд-во Урал. ун-та)

Учебное пособие посвящено социально-философскому рассмотрению опыта прощения. В лекциях раскрываются аспекты функционирования прощения на различных уровнях и этапах социального бытия, обусловленные социальным контекстом трансформации в понимании и осмыслении прощения, взаимоотношения понятий прощения, примирения и извинения.

Для студентов студентов, аспирантов и преподавателей социальной философии.

УДК 159.922.6(042.4)

ББК 88.4я73

ISBN 978-5-9765-2682-2 (ФЛИНТА)

ISBN 978-5-7996-1765-3 (Изд-во Урал. ун-та)

© Уральский федеральный
университет, 2012

© Томильцева Д. А., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора	4
ЛЕКЦИЯ 1. Опыт прощения: эволюция проблемы прощения в философии XX века	5
ЛЕКЦИЯ 2. Социально-действенные основания прощения	22
ЛЕКЦИИ 3–4. Социально-конструктивное и социально- дифференцирующее функционирование прощения	44
Социально-конструктивное функционирование прощения	44
Социально-дифференцирующее функционирование прощения	63
ЛЕКЦИЯ 5. Прощение и примирение: параллели и перспективы ..	79

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Учебное пособие по дисциплине «Опыт прощения» представляет собой курс из пяти лекций, посвященных социально-философскому рассмотрению опыта прощения. Тема вызвала большой интерес у слушателей, но недостаточное количество русскоязычных источников осложняет усвоение материала, создает затруднения в получении дополнительной информации. По этой причине каждая лекция сопровождается списками рекомендуемой литературы, позволяющей читателям получить дополнительную информацию по интересующей тематике.

Основная цель курса – представить аспекты функционирования прощения на различных уровнях и этапах социального бытия через обусловленные социальным контекстом трансформации в его осуществлении, понимании и осмыслении. Темы лекций соответствуют задачам дисциплины: в учебном пособии раскрывается обусловленная социальным контекстом эволюция в понимании и изучении проблемы прощения в XX веке; представляются социальные действия, лежащие в основании современного концепта прощения; описывается социально-конструктивное и социально-дифференцирующее функционирование прощения, а также определяются перспективы дальнейшего использования прощения в качестве способа восстановления отношений в дифференциальной социальности.

Специальный курс «Опыт прощения» читается студентам департамента философии УрФУ и в совокупности с другими дисциплинами, преподаваемыми кафедрой социальной философии, составляет единый учебно-методический комплекс. Кроме того, изучение данной дисциплины предполагает использование материалов общеобразовательных курсов, таких как «Новейшая исто-

рия», «Политология», «Религиоведение» и некоторых других.

Автор выражает благодарность всем, кто оказал помощь в подготовке данного издания, и надеется, что оно будет интересно широкому кругу читателей.

Лекция 1

ОПЫТ ПРОЩЕНИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ПРОЩЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Прощение и опыт. – Секуляризация и политические трансформации. – Абстрактный этап эволюции проблемы прощения. – Институциональный этап эволюции проблемы прощения. – Персонифицированный этап эволюции проблемы прощения

Что такое прощение? Этим вопросом задается каждый, кто в дружеской беседе, научном диспуте или в пылу разразившейся личной драмы начинает разговор о прощении.

В самом общем виде смысл прощения можно передать следующим образом: под прощением обычно подразумевается, во-первых, освобождение человека от вины (отмена наказания, помилование, дарование свободы) или, во-вторых, отказ от вменения ранее принятых обязательств (например, снятие долга). В то же время прощение – это реакция, «единственная реакция, на которую невозможно настроиться, оно неожиданно и потому... само есть деяние, равноценное исходному поступку»¹.

Внезапность, с которой происходит прощение, обрекает нас на «прощение без прощения», заставляет переживать событие прощения прежде его любого возможного действенного выражения. Мы «обнаруживаем» прощение лишь в актах «освобождения» или «дарования», о которых не сможем с уверенностью сказать, так ли свободны они от расчета, стратегии, влияния внешних факторов, как то предполагает внезапность реакции. Скорее, мы всегда имеем дело с неким актом о-существования прощения, т. е.

¹ *Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 319.*

опытом прощения или прощением как опытом.

Но и работа с понятием опыта также сопряжена с определенными трудностями. До сих пор в философии сохраняется смысловая неопределенность и контекстуальная раздробленность данного понятия: продолжая традицию эмпиризма, мы говорим об опыте в строго гносеологическом плане, отделяя его от экстатического переживания «мистического» или «трансперсонального» опыта, наконец, мы имеем дело с многоаспектной и подчас противоречивой феноменологической традицией опыта. На наш взгляд, следует признать за опытом социально-онтологическое значение, брать данное понятие как единство переживаемого и осмысляемого, прожитого, испытанного и познанного, рассматривать как открытость будущему и создание (саморазрушающейся) истории. Таким образом, если мы сможем ухватить, зафиксировать момент прощения, становление прощения свершившимся фактом, проведем исследование «собственной историчности»² прощения.

Условно опыт прощения следует понимать в социально-онтологических модальностях: как фактичность прожитого и непосредственную данность переживаемого³. С другой стороны, обращение к опыту позволяет по-новому взглянуть на саму сущность прощения, его социальные аспекты, что означает обнаружение и выделение черт прощения или черт, присущих прощению, там, где речь идет об установлении и разграничении человеческого события на его различных уровнях и этапах, выражаемых через освобождение человека от вины.

Необходимость поиска социального измерения прощения возникла сравнительно недавно. Долгое время проблема прощения (ряд вопросов, связанных с тем, кому,

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 414.

³ См.: Лехицер В. Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара, 2000.

кого и при каких обстоятельствах следует (не)прощать) была ограничена рамками религиозной традиции или устоявшихся моральных норм, где человеку предписывались четкие ориентиры в привычных ситуациях. Кроме того, в структуре социального прощения «располагалось» на уровне межличностных взаимоотношений (бытовых или религиозных – в зависимости от ракурса рассмотрения). Осмысление событий, «выходящих за рамки» религиозной традиции или устоявшихся моральных норм, потребовало поиска иных теоретических оснований. Во многом это было связано с тем, кто представал в качестве субъектов прощения и каков уровень (взаимо)отношений между ними. Для постановки и решения этих вопросов потребовалось нерелигиозное понимание прощения. Таким образом, оказалась затронутой тема секуляризации, играющая решающую роль в понимании светского прощения. Но для понимания сущности и контекстуализации собственно светского прощения и вопросов секуляризации требуется историко-философское отступление.

Появление понятия прощения как специфического действия, освобождающего человека от вины, принято связывать с традициями «религий Книги». Термин «религии Книги» употребляется как во многом «обобщающий», что позволяет избежать разделения прощения на иудаическое, христианское или исламское, в нем также выделяется одна общая черта: прощающий других людей человек наделяется равной с Богом действенной

⁴ Так, в Евангелии от Марка утверждается человеческая власть прощать в ее эквивалентности божественному прощению. «Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! Прощаются тебе грехи твои. Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих: что он так богохульствует? Кто может прощать грехи, кроме одного Бога? Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им: для чего так помышляете в сердцах ваших? что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи? но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, – говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. // Новый Завет. СПб., 1905).

способностью [Мк., 2 : 5–11]⁴. При этом полномочия человека прощать «утверждены» Богом, но ограничены миром людей и не распространяются на «преступления против Бога». Кроме того, готовность прощать нанесенные обиды обеспечивает человеку прощение Богом его собственных прегрешений. Эта соотнесенность прощения личного и божественного, в которой утверждается абсолютная мера земного прощения, – в той степени, в какой мы сами способны определять, какие поступки или деяния «прощаемы», а какие нет, – уникальна. Действенное выражение прощения, а также его обусловленность покаянием или искуплением напрямую зависит от предпринимаемых самим человеком усилий для того, чтобы заслужить прощение Бога. Таким образом, в религиозном дискурсе опыт земного прощения всегда предстает как опыт проецирования божественного прощения.

Разделение светского и религиозного аспектов понимания прощения проистекало из постепенного «слияния» прощения как нормы религиозного поведения и его правового аспекта, порожденного религиозной максимой светского права прощать, нередко входившего в противоречие с юридическим пониманием поступка. Светское прощение уже ставилось в зависимость от существующих моральных и правовых норм и приобретало соответствующие – этическое и юридическое – измерения. Кроме того, светское прощение оказывалось соотнесенным с уже имеющимся опытом освобождения от вины.

Такое положение дел сохранялось вплоть до окончания Второй мировой войны, когда в философии и социальной мысли начался методологический и проблемный переворот в исследовании прощения. Но в первое послевоенное десятилетие мы вынуждены констатировать ограниченное

⁴ Прежде всего, имеется в виду II Ватиканский собор (1962–1965), фактическим итогом работы которого (в применении к нашей теме) стало «разрешение» исследования темы прощения в контексте Холокоста, что привело к постепенной частичной, а потом и полной ее секуляризации.

⁵ *Jankelevitch V. Should We Pardon Them? // Critical Inquiry. 1996. Vol. 22, Nr 3.*

количество публикаций, посвященных прощению. Связано это было прежде всего с «неудобством» данной темы и ее частичным изъятием из религиозного контекста, поскольку к секуляризированному варианту в это время обращаются главным образом нехристианские философы. В то же время общий рост интереса к прощению развивался пропорционально не только политическим реалиям, но и внутрицерковным дискуссиям⁵.

Период «чрезвычайной актуализации» проблемы прощения пришелся на 60-е годы XX века, когда во многих западноевропейских странах активно обсуждался вопрос о возможной амнистии некоторых нацистских преступников. Например, именно дебаты 1964 года во Франции заставили В. Янкевича обратиться к теме прощения. «Должны ли мы простить их?»⁶, – задает вопрос исследователь, и этот вопрос мог бы послужить заглавием для абстрактного этапа в эволюции проблемы прощения.

Первый этап эволюции проблемы мы обозначили как «абстрактный», поскольку в дебатах 50–70-х годов XX века фактически не затрагивался вопрос о реализации «личного – коллективного» в прощении, т. е. в данном случае уместно было бы говорить о своеобразной универсализации «мы» жертв и «они» преступников, состоянии, в котором голос одного мог бы претендовать на выражение «всеобщности». Кроме того, на этом этапе происходило простое перенесение на коллективный уровень существующей в сфере межличностных отношений идеальной «модели прощения»⁷, где вместо индивидов («обидчик», «жертва») выступали абстрактные гомогенные общности «обидчиков» и «жертв». В дальнейшем ракурс «“мы” – жертвы/“они” – преступники» подвергался критике, например, со стороны

⁷ Идеальную «модель прощения», или, иначе говоря, *классический сценарий прощения*, на уровне межличностных отношений можно представить следующим образом: обидчик раскаивается и просит у жертвы прощения, жертва же, принимая покаяние, в зависимости от тяжести совершенного поступка прощает и восстанавливает отношения с обидчиком или отказывает в просьбе, давая понять, что восстановление отношений невозможно.

Ж. Деррида, но заметим, что на тот момент он имел большее общественное значение, нежели концепции персонализированного примирения, возникшие в 90-е годы XX века.

Когда В. Янкевич писал свое исследование о прощении, он был сосредоточен более всего на бинарной оппозиции ответственности, выражавшейся через так называемое двойное наложение. Это означало, что требование от немцев признания вины, которое могло быть реализовано только через покаяние, одновременно являлось и принятием ими на себя полной ответственности за произошедшее. Таким образом, покаяние превращалось не в избавляющее действие, но утяжеляющее весь груз (моральной) ответственности, т. е. распространялось не только на конкретных преступников, но и на весь народ в целом (здесь же мы можем провести параллель с ответственностью всех уничтожавшихся нацистами народов за факт самого своего существования на Земле).

Требование покаяния также заключало в себе и тенденцию к глубокому переосмыслению социального, поскольку выходило на уровень этического и правового отношения к субъекту (субъектам). Если для нацистов евреи, как и многие иные народы, были не достойными уважения, а по сути деперсонализированными, то признание ими собственной ответственности за преступление, покаяние и просьба о прощении означали бы не что иное, как восстановление личностного статуса жертв, причем восстановление на официальном уровне. И в таком случае ответственность действительно должна была распространяться на тех, кто, не совершая преступлений, разделял эту всеобщую тенденцию к неуважению. В то же время (этот феномен ярко показала Х. Арендт) исследователи столкнулись с крайне противоречивым явлением банального зла.

Банальное зло – чудовищное по своей сути явление – зак-

⁸ *Arendt H.* Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil. N. Y., 1994. P. 22.

⁹ *Ibidem.*

лючалось в том, что сводилось лишь к необходимым процессам административной деятельности тоталитарных государств. Оно совершалось чисто механически, не рефлексивно, и потому обвиняемые в его совершении апеллировали к невинности «по неведению» или же «оправдывали» свои поступки обстоятельствами. Ярким примером этого мог послужить состоявшийся в Израиле в 1961 году процесс над Адольфом Эйхманом. Несмотря на то, что сам процесс носил весьма неоднозначный характер и потому заслуживает более подробного рассмотрения, мы сосредоточимся лишь на аспекте банального зла.

В своей первой речи перед судом Эйхман заявил: «Я не имел никакого отношения к убийству евреев. Я никогда не убил... ни одного человека. Я никогда не отдавал приказа убить еврея или не еврея; я просто не совершал этого»⁸. Впрочем, Х. Арендт довольно едко указывает на другое его высказывание, раскрывающее двусмысленность обстоятельств: «Так случилось.... что мне ни разу не пришлось сделать это»⁹. В таком случае парадоксальным образом момент осуждения за совершенные прошлые деяния дополняется раскрытием специфических личностных качеств, проявление которых могло бы усугубить вину и привести к еще большим злодеяниям.

Но дело состоит в том, что Х. Арендт, подробно освещая ход процесса над Эйхманом и особенно заостряя внимание на личностных качествах обвиняемого, в то же время деперсонализирует его. Таким образом, способности и возможности совершать зло низводились Х. Арендт до безвольного и бездумного выполнения работы. Работы в то же время и бесцельной, поскольку Эйхман не был

¹⁰ См.: *Formosa P. Moral Responsibility for Banal Evil // J. of social philosophy*. 2006. Vol. 37, № 4. P. 512.

¹¹ Г. Хаузнер – генеральный прокурор Израиля, главный обвинитель на процессе по делу А. Эйхмана. Его обвинительная речь «6 000 000 обвиняют» была опубликована позже (см.: *Хаузнер Г. 6 000 000 обвиняют : речь израильского генерального прокурора на процессе Эйхмана. Иерусалим, 1961*).

фанатичным приверженцем идеи. В сущности, этот человек, являющийся ответственным и одновременно безответственным, предстает безоговорочно и абсолютно не прощаемым, но не только вследствие своей причастности к совершавшемуся злу.

Не будучи персонифицированным, он тем самым автоматически выпадает из мира поступков, а значит, и прощения¹⁰. Но в таком случае классическое «не ведает, что творит», где «что» относится к смыслу совершаемого поступка, в случае Эйхмана может быть проинтерпретировано как неведение о том, что нечто, процесс, действие (а не его суть), вообще совершается (им самим), и в то же время речь отнюдь не идет о недееспособности.

Этот «парадокс прощения», если можно так сказать, сочетается и с иным направлением осмысления проблемы прощения, которое включает дело Эйхмана в контекст общего исследования прощения-примирения с прошлым. Иными словами, процесс над Эйхманом переходит в один из аспектов конструирования целостной концепции прошлого. Кроме того, в радикально-политизированной интерпретации процесса в конечном счете целью было построение исторической картины примирения с прошлым, в котором прощение по отношению к одному действующему лицу могло нарушить всю выстраиваемую стратегию. Об однозначности этих примирительных построений говорить достаточно сложно, поскольку в отношении к Эйхману не было выработано единой позиции. Если в интерпретации Х. Арендт он представал деперсонализированным «винтиком» в системе производства банального зла, то в обвинительной речи Г. Хаузнера¹¹ Эйхман выступал абсолютной персонификацией злодеяния. И в том и в другом случае он оказывался непрощаемым.

Однако в контексте примирения «непрощаемость» Эйхмана не играла ровно никакой роли. Смысл судебного процесса состоял не в пересмотре и тем более реабилитации прошлых деяний, а в возможности

построения дальнейшей политической и социальной стратегии на основании вновь переживаемых событий и впервые оглашаемых фактов. Фактической целью такого примирения было разрешение сформулированного чуть позже В. Янкевичем острого несоответствия между прошлым и современностью, как бы разрывающего связь погибших с выжившими, лишаящего последних любых прав и полномочий не только действовать от имени жертв, но также самостоятельно выносить какие-либо решения о произошедшем.

Хотя банальное зло было также и очевидным, задокументированным злом и выжившие могли рассказать о своих страданиях, тема безмолвия жертв в осмыслении прощения как социальной проблемы превратилась в почти непреодолимое препятствие. Не только подобные Эйхману деперсонализированные персонажи представляли как «не вполне виновные», но и обвинители при всей правомерности своих обвинений перед лицом миллионов молчавших жертв оказывались не вполне способными обвинять. Если они (обвинители, выжившие, потомки), как на этом настаивал В. Янкевич, всецело примирились с прошлым, прекращали обращать на него внимание, т. е. усугубляли разрыв, само их примирение подвергалось не меньшим, а, быть может, даже и большим обвинениям. Из этого противоречия проистекали одновременно запрет на обращение к теме коллективного примирения со стороны пострадавших и требование всеобщего покаяния от Германии.

Проблема состояла в том, что выдвигаемое «жертвами» требование покаяния возникло раньше потребности самих «преступников» сделать это. Первоначальные «территориальные обиды» Германии интересным образом отразились в вопросах внутри- и межцерковного прощения,

¹² См.: *Kerski B., Kycia T., Ćurek R.* *Prebaczamy i prosimy o przebaczenie* *Orzędzie biskupów polskich i odpowiedzi niemieckiego episkopatu z 1965 roku.* Olsztyn, 2006.

¹³ *Ibid.* P. 31.

равно как открыли новый, институциональный этап в эволюции проблемы прощения. Обозначение данного этапа как институционального связано с тем, что в нем прощение перестает быть проблемой абстрактных гомогенных общностей, но сужается до уровня различных социальных институтов.

Началом институционального этапа эволюции проблемы прощения (на религиозном уровне) можно считать предпринятые немецкой евангелистской Церковью первые шаги к примирению: в своем послании ее представители обращались ко всем странам Восточной Европы с выражениями покаяния и примирения. Сложнее обстояло дело внутри католической Церкви, поскольку возникший в первое послевоенное время острый конфликт между немецкими и польскими ее представительствами нес немалую угрозу внутрицерковному единству. Вследствие данного обстоятельства примирительная инициатива польских епископов была встречена в Ватикане благосклонно. Однако в этом и заключается весьма пикантный момент, который и до настоящего времени не утратил своей скандальности. Инициатива к примирению шла от наиболее потерпевшей стороны, и, кроме того, эту же инициативу мы можем расценивать как первое действительно политическое «использование» прощения.

Переданное немецкой стороне письмо завершалось фразой, выражавшей не только квинтэссенцию всего послания, но и представлявшей собой тонкий манипулятивный ход. В словах «прощаем и просим о прощении»¹², во-первых, переносился акцент вины (предполагается, что прощает всегда пострадавший); во-вторых, благодаря уже даруемому прощению, которому не предшествовала просьба о нем (и в этом аспекте оказалась нарушенной общепринятая логика прощения), другая

¹⁴ *Schaap A.* Forgiveness, reconciliation and transitional justice // *Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines* / eds. J. Williams, A. Lang. Basingstoke, 2005. P. 6.

сторона принимала на себя ответственность и обрекалась на признание в том, что нечто преступное (плохое) уже имело место. Поскольку в данном случае прощение служило выражением примирения, то вторая часть фразы – «и просим о прощении» – смягчала интенцию первой, равно как и служила усилением религиозного смысла.

Однако реакция адресатов была в большей степени отнесена к примирению, нежели к прощению, и потому в имеющихся актах дарования прощения и просьбы о нем (в самом деле не являвшихся равнозначными) достигалось равновесие, и в то же время не было выказано покаяния: «С глубоким братским уважением мы пожимаем протянутую нам руку»¹⁵, – так начиналось ответное письмо немецких епископов.

Здесь мы наблюдаем попытки за обоюдностью примирения избежать ответственности, которая также предполагает, как кажется, и взаимность виновности. А это значит, что фраза «...и просим о прощении» могла быть истолкована как не просто «смягчение» или обращение к христианской идее прощения, но и как самообвинение, попытка встать на один уровень с адресатами, что позволяет говорить и о равномерном распределении ответственности и виновности, т. е. о благополучном освобождении от них.

Этот пример довольно ярко иллюстрирует сформировавшееся к середине 60-х годов XX века отношение к прощению как к одной из форм примирения, эффективному механизму разрешения конфликтов.

Постепенное вхождение прощения в политическую практику позволило сосредоточиться на решении сложных проблем по мере их актуализации. Наряду с проблемой примирения межгосударственного, международного, в

¹⁵ Подробнее об этом см.: *Lamb S. Women, abuse and forgiveness: A special case* // *Lamb S., Murphy J. Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy*. N. Y., 2002; *Haber J. G. Forgiveness and Feminism* // *Haber J. G., Halfon M. S. Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*. Boston, 1998.

большей степени связанного с необходимостью выстраивания взаимоотношений Германии с оккупированными ею в ходе Второй мировой войны странами, возникали новые вопросы постколониализма, а затем и внутригосударственного примирения.

Прощение оказалось неожиданно скомпрометированным. Будучи искусственно вводимым в своем «христианском концепте» в культуры, для которых оно не было традиционным, прощение сделалось «приспешником» оккупации: на его основе был сформирован удобный механизм влияния: «Как показывает Франц Фанон, идеологическая выгода продвижения христианского послания о прощении в колониальном контексте состоит в том, что оно способствует успокоению местного населения. Те, кто продолжает извлекать пользу из несправедливого социального урегулирования, вероятно, посоветуют угнетенным “простить и принять”, когда в действительности они обладают моральным правом “негодовать и сопротивляться”»¹⁴.

В таком же невыгодном свете прощение нередко предстает и в гендерных теориях. Социальная традиция прощения, характерная, например, для западного общества и предписывающая женщине прощать, особенно если речь идет об отношениях внутри семьи, часто приводит к тому, что превращает его (прощение) в «попустительство» (оскорблениям, побоям и т. п.), а также понижает социальный и моральный статус самих жертв. В конечном счете такого рода прощение начинает использоваться в качестве

¹⁶ Так, Ксендз С. Важшак говорит об объективной ответственности католической Церкви, которая, в отличие от субъективной ответственности, связывающей напрямую виновного и жертву, свидетельствует об обновлении исторической памяти и глобальном пересмотре исторических событий, подтверждающих единство католической Церкви (в том числе и как социального института) во времени и пространстве (см.: *Warzeszak S. Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Funkcja pamieci w teologii jubileuszowego pojednania* // *Warszawskie Studia Teologiczne*. 2000. Nr 13).

¹⁷ *Griswold C. L. Forgiveness. A Philosophical Exploration*. N. Y., 2007. P. 142.

способа фиктивного ухода от конфликтной ситуации, без возможности ее разрешения и восстановления отношений до прежнего уровня (наоборот, их уровень оказывается «сниженным», зафиксированным на позиции окончания конфликта). Таким образом, речь уже идет о прощении в собственном смысле данного слова, вместо этого на поверхность выходит самопредписание, основанное на исходящих извне ожиданиях и требованиях поведения женщины¹⁵. В результате псевдопрощение, в том или ином смысле исследуемое многими направлениями, здесь предстает наиболее открытым.

Итак, в приведенных выше примерах, относящихся и к индивидуальной, и к публичной сферам, прощение раскрывается в своем «оппозиционном» состоянии, акцентируясь, главным образом, на тех концепциях, которые, абсолютизируя возможности и власть безусловного прощения, фактически оказываются способом ухода от обвинений. Другими словами, прощающий сам превращается в ответственного даже за прежде совершенные по отношению к нему злодеяния, поскольку своими действиями санкционирует их «задним числом».

Это навязывание ответственности, служащее также и основой ложного или несправедливого примирения, все-таки разительно отличается от той более распространенной практики прощения, которая основывается на необходимости предварительного покаяния. Однако данная практика имеет и обратную тенденцию: публичные просьбы и обращения, выходящие далеко за пределы официальных переговоров, не только не получают равнозначной ответной реакции, но даже и не имеют такой цели.

Восстановление отношений, которое находится выше уровня конкретных человеческих связей (происходящее, например, от лица государства или какого-либо политического института), становится основой для их дальнейшего возобновления. В тех случаях, когда примирение касается чрезвычайно отдаленных от наших

дней событий, сохранившихся в исторической памяти, оно нередко предстает установлением вновь актуализированной справедливости. Таковой, к примеру, была политика католической Церкви в последней четверти XX века. В этом отношении ее можно назвать уникальной, поскольку, пожалуй, впервые в истории происходило столь масштабное по совокупности официальное признание вины за преступления прошлого (Крестовые походы, антисемитизм, инквизицию и т. д.), в котором ответственность вкупе с покаянием и просьбой о прощении распространялась не на действия конкретных людей (имевшие место в прошлом), но на католическую Церковь в целом¹⁶.

То, что выглядит жестом вежливости, на самом деле несет в себе гораздо больше, но представляет определенную трудность для интерпретации, касающейся главным образом той грани, на которой прощение из сферы межличностных взаимоотношений переходит в политическую, лишаясь прямой чувственно-эмоциональной связи между преступником и жертвой.

Ч. Л. Грисуолд, обращаясь к исследованию данного типа прощения, указывает, что «наличие чувства негодования у человека (людей) или политической организации, которой адресуется “формальное прощение”, – вопрос неопределенный, так как оказывается затронутой нормативность обмена. <...> Адресаты могут давно скон-

¹⁸ Архиепископ Д. Туту был главой Комиссии правды и примирения, работавшей ЮАР в 1995–1998 годах и расследовавшей преступления апартеида, способствовавшей восстановлению мирных отношений внутри страны и предоставлению амнистии раскаявшимся. Сама концепция Комиссии правды и примирения составляет альтернативу концепции Нюрнбергского процесса в современной практике восстановительного правосудия.

¹⁹ *Tutu D. M., archbishop. Foreword // Forgiveness and reconciliation: religion, public policy, and conflict transformation / ed. by R. G. Helmick, R. L. Petersen. Radnor, 2001. P. 11–12.*

²⁰ *Walker M. U. Restorative Justice and Reparation // J. of social philosophy. 2006. Vol. 37, Nr 3. P. 382.*

чаться, а зло быть болезненным вопросом прошлого поколения. Причинная связь между первоначальной обидой и благополучием потомков обиженных может быть чрезвычайно сложной, если не невозможной для документального подтверждения»¹⁷. Вообще, поиск причинных связей, а стало быть, путей заполнения разрыва между теми, кто выражает «наследие преступления» (но не преступника, согласимся с теми утверждениями, что отделение агента от его деяния и вместе с тем принадлежность этого человека к организации с непрерывной историей переносит вину и на саму организацию, т. е. конкретный человек, живущий после и просящий прощения от имени организации, является лишь лицом репрезентирующим) и потомками жертв, может предстать не более чем формальностью. Потомки жертв (лично или на уровне организации) прощают или отклоняют просьбу на все том же репрезентативном уровне.

Эта своеобразная «игра» с принятием/снятием ответственности, заполнением разрывов между адресатами и адресантами, между поколениями адресатов и поколениями адресантов послужила причиной того, что в ряде исследований проблема прощения была призвана выявить различия и границы между прощением межличностным (частным) и его публичным эквивалентом. Если Х. Арендт впервые в истории философии задает ракурс политического измерения использования прощения, то другие исследователи, например Ж. Деррида, вообще подвергают сомнению существование подобного прощения или же, как В. Янкелевич, указывают на его неприемлемость.

Работа целого ряда «примирительных комиссий» и порождение новых политических феноменов лишь еще более

¹⁷ Walker M. U. Restorative Justice and Reparation // J. of social philosophy. 2006. Vol. 37, Nr 3. P. 382.

²² См.: Griswold C. L. Forgiveness.

²³ См.: Ibidem.

обострили эту проблему. И хотя «механизмы» и принципы работы данных комиссий были во многом схожи, они строились на различных идеологических базисах. Кроме того, здесь важно принять во внимание тот факт, что данные примирительные процессы становились и более «частными», поскольку затрагивали уже не только отношения между государствами или организациями (социальными институтами) и большой группой лиц, разобщенными временем и пространством, но и взаимоотношения между индивидами-современниками, например, гражданами одного государства. Фактически это означало признание множественности субъектов прощения и невозможность восстановления отношений на коллективном уровне вне соотнесения с личным прощением каждого индивида, что характерно для персонифицированного этапа эволюции проблемы прощения.

Особенностью персонифицированного этапа является исчезновение четкого обоснования различий между актами прощения, совершающимися на публичном уровне, и межличностным прощением, что мы можем видеть на примере работы Комиссии правды и примирения. Так, Д. Туту¹⁸ описывает один из эпизодов заседания этой комиссии: «Зал, в котором мы проводили слушания, был переполнен людьми, лично пострадавшими... или потерявшими своих близких. <...> И затем мы приняли... группу свидетелей, четырех офицеров, одного белого и трех черных.

Они поднялись на помост, и белый парень был их докладчиком. И он сказал: “Да, мы отдавали солдатам приказы открыть огонь”. ...И затем он повернулся к... этой злой аудитории... и... сказал: “Пожалуйста, простите нас. Пожалуйста, примите моих коллег обратно в сообщество”.

И вы знаете, что сделала... эта злая аудитория? Она раз-

²⁴ См.: *Rosoux V. Reconciliation as a Peace-building process: Scope and Limits // The SAGE Handbook of Conflict Resolution / ed. by J. Bercovitch, V. Kremenyuk, W. I. Zartman. L., 2008. P. 556.*

разилась оглушительными аплодисментами. И потом я сказал: “Пожалуйста, позвольте нам соблюдать тишину, потому что на наших глазах совершается таинство”»¹⁹.

Примеры подобного прощения принято относить к области «восстановительного правосудия», или «правосудия переходного периода». М. Уолкер говорит: «Восстановительное правосудие начинается и определяется в терминах реальности насилия, отчуждения и неуважения между людьми. Его центральный концепт “восстановление отношений” предполагает, что и с практической, и с философской точек зрения сердцевиной этой программы является неуважение или попрание приемлемых человеческих отношений»²⁰.

Здесь в интерпретации прощения не последнюю роль играет тот факт, что оно, заключающееся в большей степени во взаимопринятии друг друга как полноправных членов общества, оказывается тесно привязанным к юридической сфере. На этом основании некоторые исследователи (например, Ж. Деррида, Ч. Гриссуолд, М. Б. Матуштик) высказывают сомнение относительно того, уместно ли вообще говорить о прощении в данном случае. Чаще всего это связано с историей возникновения самой процедуры восстановительного правосудия: «Теория и практика восстановительного правосудия... начались двумя десятилетиями раньше в области уголовного правосудия с таких экспериментов, как программы посредничества между жертвой и преступником, и форм семейных или общественных конференций»²¹. Кроме того, этот вид правосудия оказался задействованным в тех случаях, когда, к примеру, денежное возмещение ущерба было морально неприемлемым. Так, Ч. Гриссуолд показывает, что некоторые жертвы сексуального насилия чувствовали себя проституированными, так как фактически получили плату за оказанные сексуальные услуги²².

На коллективном уровне проблема правосудия переходного периода предстает уже как вопрос о

соотношении искренности (покаяния и дарования прощения) и политической необходимости. Для обозначения данной проблемы принято употреблять термин «политическое прощение».

Фактически деятельность Комиссии правды и примирения задавала направление всему последующему развитию правосудия переходного периода. Вместе с тем такая «модель» восстановительного правосудия, представленная «языком прощения»²³, предстает весьма неоднозначной для последующего воспроизведения в практике (политического) примирения: во-первых, примирение отнюдь не всегда предполагает прощение, и для восстановления порядка внутри государства требуется комплексный подход в выборе методов осуществления примирения; во-вторых, сторонники восстановительного правосудия придавали особое значение квазитрансцендентальному взгляду на примирение, идеалистически основывавшемуся на раскаянии преступника и прощении жертвы²⁴. Но в таком случае исчезает теоретическое основание политического прощения, а именно: в соответствии с заранее определенной стратегией восстанавливать отношения и освобождать(ся) от вины на коллективном уровне так, как если бы это происходило между двумя людьми.

В происходящем смешении публичной и частной сфер функционирования прощения возникают вопросы о том, кто выступает действительным субъектом прощения и не является ли каждый акт восстановления отношений на межличностном уровне в то же время обусловленным и предзаданным, отвечающим интересам конкретных сообществ. На персонифицированном этапе именно дифференцированные акты прощения оказываются определяющими для всей последующей стратегии внутри- или межгосударственного восстановления отношений. Выступать же «от лица» или «от имени» на уровне социальных институтов или больших сообществ оказывается

невозможным, поскольку «декларативность» приводит к возникновению новой конфликтной ситуации.

Таким образом, возникавшие в ходе эволюции проблемы прощения вопросы, разрешение которых казалось возможным через политическое прощение, до сих пор остаются открытыми, вновь актуализируются в соответствующем социальном контексте.

Выводы

Итак, мы представили эволюцию проблемы прощения, произошедшую в философии XX века, и в соответствии с определением субъектов прощения выделили ее основные этапы: абстрактный, институциональный и персонифицированный.

Дискуссии о возможной амнистии некоторых нацистских преступников послужили началом абстрактному этапу эволюции. На этом этапе, во-первых, в качестве субъектов прощения выступали абстрактные гомогенные общности: немцы, евреи, коммунисты, коллаборационисты и т. п.; во-вторых, прощение стало рассматриваться как проблема светская; в-третьих, впервые были выделены политические аспекты проблемы прощения.

Необходимостью разрешения конфликтных ситуаций между закрытыми сообществами на уровне различных социальных институтов было обусловлено развитие институционального этапа. На этом этапе, с одной стороны, выявились как позитивные, так и негативные черты институционального *использования* прощения; с другой стороны, были обозначены вопросы исторической преемственности и ответственности в свете восстановления отношений.

Последний, персонифицированный, этап эволюции проблемы прощения свидетельствует о переходе к дифференциальной социальности, где восстановление отношений гражданами одной страны или между

определенными сообществами оказалось недостижимым вне соотнесения его с личным прощением каждого члена общества.

Список рекомендуемой литературы

Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни / Х. Арендт. СПб. : Алатейя, 2000.

Гувье Т. Прощение и непростительное / Т. Гувье // Этическая мысль. 2004. Вып. 5. С. 86–104.

Мк. // Новый Завет. СПб. : Синодальная Типография, 1905. С. 1–66.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (№ 40–41) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

Янкелевич В. Прощение / В. Янкелевич // Янкелевич В. Ирония. Прощение / пер. с фр. ; послесл. В. В. Большакова. М. : Республика, 2004.

Лекция 2

СОЦИАЛЬНО-ДЕЙСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЩЕНИЯ

Нерелигиозные социально-действенные основания прощения: забвение, воздаяние, искупление, дарование. – Реализация социальных действий через исторические трансформации обмена: вещный, действенный, символический

В предыдущей лекции речь шла о том, что появление светского прощения связано с постепенной секуляризацией понятия прощения, утратой традиции «религий Книги». Теперь нам предстоит решить вопрос о том, имеется ли иной, нерелигиозный опыт освобождения человека от вины, повлиявший на формирование современного концепта прощения.

Отправной точкой реконструкции нерелигиозного опыта освобождения человека от вины становится обращение к «миру без прощения», т. е. к тому обществу, в котором не существовало самой идеи прощения (какой мы ее знаем из традиций «религий Книги») для неконфликтного освобождения от вины. Некоторые авторы, в частности В. Янкелевич, считают, что «мир без прощения» раскрывается в античной философии. Это утверждение достаточно спорно, у исследователей прощения не сложилось какого-либо определенного мнения по этому поводу.

Нам следует говорить о том, что в основании современного концепта прощения можно выделить следующие действия: забвение, воздаяние (мечь), искупление и дарование (дарение, дар). Эти действия были реализованы через исторические трансформации типов обмена: вещный, действенный, символический¹. Заметим,

¹ Идея о том, что акт прощения представляет собой действие, родственное по своей сущности обмену, принадлежит Ж. Деррида и была высказана им в связи с исследованием абсолютного дара, скрывающегося

что ни один из указанных типов обмена не является отжившим и продолжает существовать наряду с прощением.

Вещный обмен представляет собой один из древнейших способов освобождения человека от вины. В нем предполагается, что тело или душа виновного выкупаются за дары или деньги. К этому типу обмена восходит и религиозная традиция «искупления грехов», где термин «искупление» следует понимать как «выкуп» в значении «освобождения из рабства» или «отпущения на свободу»². Таким образом, понятия выкупа и искупления мы будем использовать как синонимы.

Важно заметить, что изначально просьба о выкупе исходила лишь от желающего освободить или вернуть человека, в то время как требование выкупа владельцем (захват в заложники или попросту торговля) так же, как и отказ принять его, представало поступком недостойным. Каждый «акт выкупа» был своеобразным опытом «проверки» участвующих в нем людей на соответствие «идеальному моральному образцу» благородного поступка великодушного (*megalopsychos*) человека. В «Илиаде» можно отыскать множество примеров подобного «благородного выкупа». Отметим, что в них показаны те вещественные

в основании прощения (к рассмотрению данной проблемы мы перейдем ниже). Об этом см.: *Derrida J. To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible // Questioning God. Blumengton, 2001; Derrida J. On forgiveness // On cosmopolitanism and forgiveness. L. ; N. Y., 2001.* В то же время П. Рикёр предостерегает от отождествления прощения и обмена по принципу «просьба – дарование прощения», поскольку, «во-первых, дуализм ролей обидчика и жертвы препятствует полной интериоризации (только другой, жертва, может прощать); во-вторых, – и это условие является решающим – различие по высоте между прощением и признанием вины уже не значимо для отношения, в котором вертикальная структура проецируется на горизонтальную корреляцию» (*Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 662–663*).

² См.: *Мень А. Беседа об искуплении // Мировая духовная культура. Христианство. Церковь : лекции и беседы. М., 1995. С. 648–655; Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 3 т. Екатеринбург, 1993. Т. 3.*

³ Гомер. Илиада // Илиада. Одиссея / пер. Н. Гнедича. М., 1967. Здесь и далее отсылки на это издание даются в тексте.

аспекты обмена (живой или мертвый человек – «дары»), которые позже в своем символическом варианте предстанут в прощении (поступок – вина).

Прежде всего следует обратить внимание на то, что благородный человек «завсегда милосердо молящего милует мужа» [24:155]³. Но «молящий муж», как и выкупаемый человек, по своему «благородству», а фактически и по социальному статусу, должен был находиться на равных позициях с «владельцем»: «Все изъявили согласие криком всеобщим ахейцы // Честъ жрецу оказать и принять блистательный выкуп; // Но Атриду царю, одному, неудобно то было: // Гордо жреца он отринул, суровые речи вещая» [1:375], за что разгневанный Аполлон, мстя за оскорбление своего жреца, «стрелу истребления послал на данаев» [1:380]. Заметим, что вина за отвержение выкупа представляла более тяжелой, нежели та, что предшествовала выкупу. В данном же случае речь шла о выкупе невиновного, о похищенной дочери жреца (добыче, «честно» захваченной в бою). Таким образом, оскорбление благородного человека, а тем паче жреца, отказом принятия его выкупа превращается в оскорбление бога-покровителя. Для самого жреца и просьба принять выкуп была оскорбительна. В результате тройное оскорбление радикально обращает ситуацию, и уже «В Хрису священника дочь быстроокие чада ахейя // В легком везут корабле и дары примирения богу» [1:890].

Заметим, что возврат дочери жрецу, удовлетворение его просьбы (однако удовлетворение, в свою очередь, позорное, «трусливое») и искупление своей вины перед разгневанным Аполлоном предстают разнонаправленными действиями (дарами), несмотря на то, что примирение с богом (искупление вины перед ним) происходит через посредничество жреца (в то же время примирение с жрецом осуществилось через посредничество бога).

Остановимся на эпизоде выкупа тела Гектора, более сложном не только по степени определения абсолютно правой или виновной стороны, но также и по причине разнообразия проявлений искупления, в том числе

переходящих и в примирение, и в перемирие. Выкуп Гектора – не просто плата за мертвое тело, в то же самое время это прекращение символического мщения Ахиллеса: «Он же, богу подобного Гектора жизни лишивши, // Мертвого вяжет к коням и у гроба любезного друга // В прахе волочит! Не славное он и не лучшее выбрал!» [24 : 50]. Делая тело мертвого врага объектом мщения, Ахиллес выказывает «недостойное поведение», он навлекает гнев богов за неспособность пережить утрату и неуважение к достойному врагу. В то же время, не имея возможности похоронить тело сына, Приам обрекает и себя, и его (сына) на позор (однако мы не будем вдаваться в подробное объяснение этого вопроса). Ахиллес, как «убийца убийцы», владеет телом Гектора: «он же, владыка, // Более всех негодует, что ты в исступлении гнева // Гектора возле судов, не приемлющий выкупа, держишь. // Выдай его, Ахиллес, и за тело прими искупление».

Но сам процесс выкупа – это не просто обмен некоторого количества ценностей на тело, для осуществления выкупа Приам должен пробудить милосердие: «Ты же иди и вошед, обыми Ахиллесу колена; // <...> // Именем сына моли, чтобы тронуть высокую душу» [24 : 465]. Но перед Приамом стоит трудная задача: он должен сделаться жалким и в то же время остаться равным своему врагу и достойным его, своими мольбами пробудить уважение. Его просьба – это момент невероятного душевного сокрушения, в котором ни месть, ни ненависть, ни страх не играют равно никакой роли: «Я испытую, чего на земле не испытывал смертный: // Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!» [24 : 505]. В этом-то и заключается сила Приама, возвышающая его над Ахиллесом, который заключает «локальное примирение» предложением совместной трапезы, – обычай, достаточно распространенный во многих архаических культурах.

Примирению предшествовал момент принятия выкупа. Передача «даров» Приамом Ахиллесу также означала искупление Гектором своей вины перед убитым Патроклом. Вот почему Ахиллес говорит ему: «...не ропщи на меня ты,

ежели слышишь // В мрачном Аиде, что я знаменитого Гектора тело // Выдал отцу: не презренными заплатил он дарами; // В жертву тебе и от них принесу я достойную долю» [24: 595]. Таким образом, здесь мы можем говорить об удвоении искупления, и вновь, как и в примере с выкупом дочери Хриса, принимающий дары одновременно исполняет и функции посредника. Различие состоит в том, что данное посредничество не предполагает конкретного разделения даров. Но Ахиллес благородно делает ответный дар (как убийца сына, он тоже в некотором роде искупает свою вину) – предоставляет перемирие: «Сколько желаешь ты дней погребать знаменитого сына? // Столько я дней удержуся от битв, удержу и дружины» [24:655]. Таким образом, в данном эпизоде искупление (выкуп) предстает действием, во всей многогранности проявлений схожим с современным пониманием прощения.

В христианстве об искуплении приходится говорить уже в контексте существующего концепта прощения, параллельное существование прощения и искупления приводит к смешению этих понятий или полному замещению одного другим, что мы видим, к примеру, в концепции искупления Ансельма Кентерберийского. Сразу оговоримся, что Ансельм создает своеобразную картину мира без прощения, где вопросы отпущения вины теснейшим образом связаны с проблемами материального возмещения ущерба: «...Правильно распорядиться о грехе... за который не было дано удовлетворения, возможно лишь наказав за него, <...> если грех прощается без наказания, он остается неуправленным...»⁴, из чего следует, что «если грех отпускается из одного лишь милосердия, то несправедливость выходит свободнее [в своем действии], нежели справедливость, что кажется... нелепым. Вдобавок же к этому

⁴ *Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком // Материалы Второго международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 51–52.*

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Там же. С. 72.

относится и та нелепость, что несправедливость уподобляется Богу – ведь как Бог не подлежит никакому закону, так и несправедливость»⁵.

Как мы видим, в данном случае искупление начинает приобретать метафизический характер (вина – грех), однако более в аспекте взаимоотношения человека с Богом, тогда как отношения между людьми продолжают регулироваться через вещный обмен: «Тот же, кто не воздает Богу должную честь, похищает у Бога Ему принадлежащее и бесчестит Бога – а это и есть грех. Пока же похититель не возместил ущерб похищения, он пребывает виновным. И недостаточно только лишь вернуть украденное: за нанесенное оскорбление вернуть должно больше, чем было похищено»⁶.

Такая сумма искупления (применительно к Богу) оказывается недостижимой для человека, поскольку неизмерима ни материальными, ни моральными «достоинствами даров». Кроме того, в отношении греха и традиция миловать молящего оказывается более недействительной, так как, с одной стороны, «кто не платит, тот тщетно говорит “прости”»; тот же, кто платит, умоляет, потому что само моление входит в плату»⁷, а с другой стороны, следование данной традиции приводит к несправедливости.

Прощение же, вытесненное с божественного уровня невозможным искуплением, делается не менее неприемлемым и среди людей, поскольку так же, как и амнистия, становится препятствием для осуществления правосудия: «Б: – “... Но раз Бог заповедал нам полностью прощать согрешающим против нас, кажется противоречием, что Он заповедал нам то, что Ему Самому не пристало делать”. А: – “Тут нет никакого противоречия, ибо Бог заповедал нам это, чтобы мы не присваивали того, что принадлежит одному Богу,

⁸ Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. С. 53.

⁹ Там же. С. 132.

¹⁰ Множество описаний таких обычаев можно найти у Дж. Дж. Фрэзера (см.: *Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии*. М., 1980).

ведь никто, кроме Вседержителя, не имеет права отмщать; и когда власти земные по справедливости творят суд, то это действие Самого Бога, предназначившего их к этому»⁸. Более того, кажется, что в данном случае речь идет о принципиальной невозможности искупления греха человеческими силами иначе, как через посредство ответного адекватного шага, т. е. наказания.

Этот своеобразный замкнутый круг разрывается только смертью Христа, т. е. выкупом такого размера и достоинства, который покрывал не только грехи всех людей, но и возмещал все сверхпричитающиеся неустойки: «Что же может быть справедливее, чем когда Тот, Кому приносится цена, превосходящая всякий долг, любой долг отпускает, если только подношение совершается с надлежащим чувством?»⁹.

В данном случае мы не касаемся религиозной стороны вопроса об искуплении как таковой, однако заметим, что христианское искупление нередко отождествляется с определенными действиями, необходимыми для получения прощения Бога. В то же время А. Мень говорит о необходимости более простого понимания этого действия. Вероятно, подобные усложненные практики связаны с повсеместно распространенными обычаями очищения от греха (изгнания скверны). Можно предположить, что именно к нему обычай Прощеного воскресения восходит своими действенными корнями¹⁰.

Обращение к библейской традиции позволяет проследить и иные формы выкупа или искупления. Искупление здесь уже несет определенную правовую нагрузку, а значит, освобождение в нем предстает опытом «действия в соответствии с законом».

Так, например, отец И. Павлов говорит о трех библейских понятиях искупления. Первое и наиболее распространенное значение «raw-daw... связано... с осуществлением

¹¹ Павлов И., отец. Искупление в свете библейского богословия // Материалы Второго международного симпозиума христианских философов. С. 166.

¹² Там же.

¹³ Там же.

правосудия, согласно Моисееву Закону. Так, если по нерадению хозяина его вол забодал... человека, то данному хозяину может быть назначена смертная казнь. Но если на то будет воля родственников умершего, то на него может быть наложен выкуп: «Пусть даст выкуп за свою душу» (Исх., 21:30)¹¹. Хотя в данном случае речь идет о выкупе души, а не тела из чьего-либо владения, представленное действие оказывается близким приведенному выше примеру из Илиады.

Второе значение, говорит автор, напрямую связано с вопросами материального характера и относится к «...еврейским родственным обычаям, предписывающим родственникам выкупать имущество и... землю, если их обедневший сородич в случае нужды их продаст (Лев., 25:25). То же самое касается и выкупа евреем своего родственника, если он в случае нужды продан в рабство чужестранцу, поселившемуся среди евреев (Лев., 25:45)»¹². Как видно из данного примера, этот смысл искупления относится к сфере нормативных предписаний и не касается вопросов вины и несения ответственности за совершенные выкупаемым человеком поступки. Здесь мы не обнаружим социального соизмерения выкупа и выкупаемого (предмета либо тела).

Третье значение искупления выступает «исключительно в своем фигуральном значении и выражает такие понятия, как сумма, присуждаемая в пользу истца (Исх., 21:30) или же, как взятка (Ам., 5:12)»¹³. При этом относилось оно к

¹⁴ Павлов И., отец. Искупление в свете библейского богословия. С. 167.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Мень А. Беседа об искуплении. С. 648–655.

¹⁷ «Простой – порожний, пустой, ничем не занятый, сам по себе». Прощать, простить – «делать прустым от греха, вины, долга; извинить (взаимоотношения извинения и прощения – сложный вопрос. – Д. Т.), отпустить кому провинность, снять с кого обязательство, освобождать от кары, от взысканья; примириться сердцем, не питая вражды за обиду, переложить грех на милость, миловать» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 165).

взаимоотношениям человека и Бога и, главным образом, к возможности искупить (спасти) человека от смерти. Анализируя одно из ветхозаветных высказываний, отец И. Павлов говорит о том, что «человек не способен подкупить Бога, чтобы избавить другого человека от смерти, что выражено словами “искупить брата своего”. При этом сама возможность такого выкупа не исключается, лишь говорится, что его цена дорога»¹⁴. В этом случае об искуплении следует говорить как о мистическом опыте, т. е. как об опыте невоспроизводимого, непосредственного взаимодействия с Абсолютом.

И все же основополагающим смыслом искупления в библейской традиции принято считать то историческое событие, в котором «Яхве выводит Израиль из Египта, иначе говоря, выкупает, что в данном случае означает – избавляет (ga'al) его от рабства»¹⁵. Освобожденный таким образом человек становится моральным, но не финансовым должником искупившего¹⁶.

Для формирования концепта прощения эта новая метафизическая зависимость оказалась определяющей. Она позволила представить символическое (а не физическое) освобождение, которое также может быть односторонним. Если в случае выкупа речь идет о переходе от одного владельца к другому (к тому, кто заплатил), то здесь один и тот же человек исполняет роль и владельца, и искупителя, а зависимость «выкупленного» от искупившего становится исключительно метафизической.

Заметим, что в опыте прощения мы имеем дело именно с такого рода зависимостью, которая (в идеале) рассеивается непосредственно в момент освобождения. Подтверждение этому мы можем найти, обратившись к русскому значению слова «прощение», где смысл освобождения запечатлен в самом корне «прост». В. Даль приводит следующие толкования данного корня: «отпускать», «опустошать кого-

¹⁴ *Сенека*. О стойкости мудреца, или О том, что мудреца нельзя ни обидеть, ни оскорбить // *Сенека*. Философские трактаты. СПб., 2001.

то от вины, греха», «освободить от совершенного деяния»¹⁷. Сделать прустым не означает, что это действие должно относиться только к прощаемому, оно применимо и к самому себе; таким образом, прощение приобретает двуаспектность: чтобы освободить кого-то, требуется освободить себя (от гнева, горечи, обиды). Таким образом, прощение предстает и опытом отсвоения, в котором происходит переживание различия «действующего субъекта», где обиженный становится не тождественным прощающему, а прощающий – простившему.

Выше нами был затронут вопрос о моральном долге и метафизической зависимости «выкупаемого» от искупившего. Такого рода зависимость предполагает нематериальные способы освобождения от вины (снятия морального долга). Нам следует перейти к рассмотрению иного опыта, который раскрывается в действенном обмене.

Фактически в действенном обмене предполагается обмен поступками, который может быть представлен в двух аспектах. В первом из них, мы обозначим его как негативный, освобождение от вины происходит через одностороннее демонстративное воздержание обиженного от ответного действия, т. е. наказания или преследования. Воздержание от ответного действия может быть выражено через игнорирование, забывание, забвение. В данном обмене из опыта взаимоотношений между людьми исключается сам факт обиды или же, в иных случаях, прекращаются любые отношения между ними.

Второй позитивный аспект действенного обмена предполагает, что обиженный освобождает обидчика от вины в обмен на готовность и согласие последнего устранить негативные последствия своего проступка. Таким образом,

¹⁹ *Сенека*. О стойкости мудреца... С. 73.

²⁰ Там же. С. 70.

²¹ *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Избр. произв. : в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 134.

²² Там же. С. 147.

²³ *Сенека*. О стойкости мудреца... С. 84.

в данном обмене речь идет о восстановлении или установлении отношений между прощающим и простившим.

Как мы отмечали, в негативном аспекте действенный обмен осуществляется через такие ответные действия, как игнорирование, забывание или забвение. Взаимосвязь прощения и забвения, по крайней мере в обыденном понимании, не вызывает сомнений, часто можно услышать: «простить – (не)значит забыть», «простить и забыть» и т. п. Здесь содержится отсылка к античной традиции «не замечания обид», которая в некоторых интерпретациях выступает даже предвестницей христианской идеи прощения, что достаточно спорно.

В качестве примера традиции «не замечания обид» мы рассмотрим письмо Сенеки «О стойкости мудреца...»¹⁸ В нем последовательно излагаются причины, по которым мудрецу не пристало реагировать на самые жесточайшие обиды и оскорбления. Более того, если в холодной душе стойка и есть место скорби, не следует выносить ее во вне, поскольку нанесший обиду невообразимо ниже и слабее, даже несмотря на некоторое превосходство, например физическое, но по отношению к мудрецу все равно отсутствующее: «...чтобы нанести вред, нужно быть сильнее своей жертвы; но подлость не бывает сильнее добродетели; следовательно, мудрецу нельзя причинить вреда»¹⁹; «нанесение обид в интересах тех, кто склонен их наносить, а не того, кто все равно не воспринимает их, даже если они будут нанесены»²⁰.

Перед нами целенаправленное игнорирование прощающего, устраняющее не только обидчика, но и обиженного. Как это ни странно, не замечающий обид великодушный мудрец отнюдь не склонен забывать. Это действие совсем иного рода, лишенное безмятежной легкости забывчивости, злопамятности, аффективного

²⁴ Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Избр. произв. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 26.

гнева. Мгновенная реакция заключается в отсутствии реакции как внешней, так и внутренней. Здесь стоическое милосердие расходится с предыдущей традицией. Так, Аристотель говорит о величественном человеке: «Он и не злопамятен: величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого»²¹.

Нам приходится столкнуться с парадоксом «античного милосердия» (как называет его В. Янкелевич): с одной стороны, «...великодушный человек слишком велик, чтобы с высоты своего величия разглядывать докучающих ему мошек и тлей»²², но, с другой стороны, мы встречаем мотивы воздаяния: «если мы будем снисходительны и не станем мстить, то все равно найдется кто-нибудь, кто накажет нашего высокомерного... обидчика, ибо эти пороки такого свойства, что никогда не смогут ограничиться одним человеком и одним оскорблением»²³. Эта часть рассуждения может показаться странной, поскольку не замечающий обид и оскорблений мудрец вдруг обращает внимание на обидчика. Возникает соблазнительная мысль о том, что обидеть мудреца все-таки можно. Мотив воздаяния интересен тем, что предполагает воспоминание о содеянном, но не о нанесенной обиде, остающейся за временным актом произошедшего, чувством и вниманием того, кого она должна была тронуть. Таким образом, обида, как и тот, кто нанес ее, превращается в ничто.

Игнорирование или забывание предстают не чем иным, как «наказанием без наказания»: вместе с обидчиком в ничто должны обращаться и страдания мудреца. В традиции «не замечания обид», таким образом, запечатлен опыт (не физического) уничтожения, в котором забывающий или игнорирующий утверждает себя как неизменного и

²⁵ Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 41–42.

²⁶ Мы не стремимся показать прощение «именно так, как о нем написал Ницше», но рассматриваем прощение сквозь призму его мысли.

неуязвимого.

Совершенно иное понимание социальной роли забвения мы можем обнаружить, обратившись к исследованию того, что в посвященных прощению работах принято называть ницшеанским прощением.

Прощение, которое возникает перед нами в тексте и вводит в соблазн принять за него то, что им не является, раскрывается в данном Ницше описании благородного человека. Область прощения вычерчивается здесь в простом противопоставлении мести: «Неумение долгое время серьезно относиться к своим врагам, своим неудачам, даже к своим дурным поступкам – это признак сильных совершенных натур, в которых имеется избыток пластической, образовательной, исцеляющей и позволяющей забыть силы (хороший пример этому... Мирабо, который не помнил оскорбления и подлости, которые по отношению к нему совершали и который не мог прощать только потому, что он забывал)»²⁴. Заметим, что для того, чтобы простить, нужно не только помнить, что именно прощать, но почувствовать (и помнить) обиду и свое состояние обиженности, обидчика – прощение требует памяти.

Какого рода эта память и чем является то легкое, в противовес античному, не требующее усилий со стороны благородного человека забвение? Даже не забвение во всей красоте и образности этого слова, вновь отсылающего нас к великодушию мудреца, а та повседневная, обыденная забывчивость, которую, впрочем, не следует путать с рассеянностью. В отличие от последней, у забывчивости обнаруживается важная социальная функция, и в этом аспекте забывчивость оказывается невероятно близкой данной Х. Арендт интерпретации прощения.

Ценность и сила способности забывать состоят в открытии возможности восприятия жизни, не отягощенного грузом воспоминаний, лишённого застоя чувств, эмоций: «Закрывать время от времени двери и окна сознания; <...>

²⁷ Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 22.

²⁸ Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше? // Топос. 2000. № 1. С. 50–65.

немного тишины, немного *tabula rasa* сознания, чтобы очистилось снова место для нового... такова польза активной... забывчивости, которая подобна... охранительнице душевного порядка, покоя, этикета. Поэтому можно сразу догадаться, до какой степени без забывчивости было бы невозможно счастье, радость, настоящее»²⁵. Тем самым раскрывается сближение прощения и забвения в их социальных аспектах, состоящих в обеспечении возможности общности, установления социальных связей, наконец, просто полноценного индивидуального существования.

Однако обращаясь к текстам Ницше, мы можем обнаружить и иной способ воздержания от ответного действия, который также содержит в себе и мотив воздаяния. В данном случае перед нами предстает секуляризирующий взгляд Ницше, через который раскрываются «родственные» отношения между, казалось бы, совершенно противоречащими друг другу действиями прощения и мести²⁶.

Как правило, в интерпретациях христианской традиции прощение обусловлено прежде всего любовью к ближнему. Мы оказываемся перед парадоксом «Генеалогии морали»: христианская любовь, сама идея любви не противоположна мести, более того, никогда таковой и не была, но является

²⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Избр. произв. Т. 1. С. 112.

³⁰ «“И самой справедливостью является тот закон времени, что оно должно пожрать своих детей”, – так проповедовало безумие» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 113).

³¹ Ф. Ницше обнаруживает, что человеческие поступки представляют собой результат взаимодействия или преобладания в человеке активных и реактивных сил. Активные силы – это «силы обновления»: творческие, разрушительные, проявление которых всегда есть балансирование на грани собственных возможностей. Реактивные силы направлены на сохранение прожитого, они подрывают активные силы. Разделением сил объясняется и критика религий у Ницше: действие реактивных сил в религии заключается в том, что они отделяют активную силу от ее возможностей.

³² Делёз Ж. Ницше и философия. М., 2003. С. 134.

продолжением мести, следствием, порожденным ею орудием: «Но не надо думать, что она (христианская любовь. – Д. Т.) возникла в качестве как бы отрицания жажды мести, как бы контрастом еврейской ненависти! Нет, истинно как раз противоположное! Любовь выросла из этой жажды мести, из этой ненависти, как... вершина этого дерева. Эта вершина стремилась также неуклонно в царстве света и высоты к целям той ненависти, к победе, к добыче... как корни этой ненависти все глубже... внедрялись во все, что имело глубину, что было злым»²⁷. Но в таком случае оказывается, что и прощение – не прекращение мести, а лишь один из ростков на ее древе, оно не имеет более той своей «оппозиционной» по отношению к мести сущности, какую мы знаем.

Хотя месть – это прежде всего злопамятность, но обладающее памятью прощение и злопамятность – не одно и то же, даже если оба явления относятся к совершенно определенному событию. Вслед за Ницше будем называть его несколько наивно и просто: «это было».

Совершенно очевидно, что злопамятность, а следовательно и месть, оказывается навеки пленницей «это было», столь крепко привязанной к прошлому событию, что всякое движение нового, жизнь вообще становятся невозможными. М. Хайдеггер в своем анализе мести говорит о том, что месть, которая (у Ницше) по своей сути является отвращением воли к минувшему, есть невозможность воздействия на прошлое (проходящее). Тем самым в мести происходит уничтожение, обесценивание всего земного бытия. Более того, месть превращает совершенное в безвременное, уничтожает само время. Для того чтобы избавиться от мщения, продолжает автор, требуется вместо отрицающего «нет» мести перейти к утверждающему

³³ Делёз Ж. Ницше и философия. С. 229.

³⁴ Об этом см.: Ure M. V. The Politics of Mercy, Forgiveness and Love: A Nietzschean Appraisal // The South African Journal of Philosophy. 2007. Nr 26. P. 56–69.

³⁵ Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 26.

³⁶ Там же. С. 34.

проходящее «да»²⁸. В качестве такого «да» мы можем выделить прощение.

Прощающий находится практически на такой же «привязи» к «это было», что и мстящий, с той лишь разницей, что он, за невозможностью освободиться от этой привязи полностью, поворачивается в сторону нового, препятствует застою, утверждает желание жить дальше – единственную возможность освобождения из замкнутого круга злопамятства: «Избавить прошлых и всякое “это было” пересоздать в “я хотел так!” – вот что я назвал бы освобождением»²⁹. Но подлинное освобождение, если таковое возможно, что кажется сомнительным и безумным (для Ницше), может быть достигнуто разве что только в забвении³⁰.

В действительности месть и прощение «роднит» преобладание реактивных³¹ сил, вследствие чего прощение становится таким же уделом слабых, как забвение – прерогативой сильных. Реактивные силы «отделяют активную силу от ее возможностей; они частично или почти полностью вычитают из активной силы ее мощь»³². Но если местью подрывается сама возможность обновления, преодоления злопамятности и горечи утраты «на грани» собственных возможностей человека к преодолению этого, то прощение оказывается более многогранным, нежели простое проявление мщения или всплески бессильной злобы: «Я буду прощать назло тебе, что бы ты ни сделал, что бы ни совершал, я буду прощать из слабости своей, ибо я слаб, а таким образом и ты окажешься бессильным». Под действием реактивных сил в прощении исчезают разрушительные последствия совершенного злодеяния.

Выше мы говорили о том, что через прощение проявляется желание освободиться от состояния застоя злопамятности. Но прощению необходима память – злая или добрая, что зависит от расстановки сил, активность

³⁷ Ницше Ф. Генеалогия морали. С. 27.

³⁸ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 688.

³⁹ Делёз Ж. Ницше и философия. С. 240.

также присуща прощающему, как и реакция: «Роль реактивных сил в нормальном или здоровом состоянии всегда состоит в ограничении действия. Они разделяют, замедляют его или мешают ему, исходя из другого действия, следствие которого мы переживаем. Активные же силы, наоборот, взрывают сотворенное: они ускоряют его в избранное мгновение, в благоприятный момент и в определенном направлении – в целях стремительного и аккуратного приспособления. Так формируется быстрое реагирование»³³. Прощение не только воля, но и реакция, оно с такой же легкостью разрывает цепь мщения, с какой избегает малейшего проявления активных сил. Это один из способов «переваривания несчастий», пусть не совсем здорового, но все же намного превосходящего бесконечное «болезненное брожение» воспоминаний.

Но не будем забывать, что на «дереве мести» прощение произошло не само по себе, а на «ветвях» христианской любви к ближнему – той самой любви, которая в конечном счете, по мнению Ницше, приводит к нигилизму и постепенному (само)уничтожению.

Несмотря на то, что христиане прощают своих преследователей, очевидно «из любви», согласно Ницше, эта любовь к врагам сама по себе предстает симптомом желания достигнуть состояния покоя вне борьбы и сопротивления³⁴, однако это не единственная ницшевская интерпретация такого рода. Точно так же прощение может оказаться страхом, боязнью той самой ответственности, которой не страшится человек сильный, поскольку просто не нуждается-

⁴⁰ Янкелевич В. Прощение // Янкелевич В. Ирония. Прощение. М., 2004. С. 142. В. Янкелевич указывает на событийность «чистого прощения»: «Чистое прощение – это такое событие, которое, возможно, еще не случилось за всю историю человечества; чистое прощение есть некий предел, едва ли психологический, состояние, когда находишься на самом краю, на границе, и едва ли кем-нибудь пережитое. Вершина прощения, *asimpenvenia*, едва ли существует, или, что равнозначно, почти не существует! В сущности, из-за того, что элементы психического комплекса влияют друг на друга, тончайшее острие чистого прощения расплющивается и разбивается, находясь в толще длительности временного интервала» (Там же. С. 249).

ся в ней. Не стоит забывать: за христианским прощением, за любовью к ближнему всегда стоит суд Бога, таким образом, месть никуда не пропадает, прощение не лишается своих корней, мотивы воздаяния проявляются в прощении завуалированно.

Благородный человек тоже обладает своеобразной любовью к ближнему, радикально отличной от христианской. Благородный человек «одним движением сбрасывает с себя много гадов, которые внедряются в другого; только в данном случае и возможна – допустив, что это возможно вообще – настоящая “любовь к врагам”»³⁵.

В христианском прощении ближний в любви к нему отождествляется с самим прощающим, и невозможно не простить себя самого, с важным уточнением: «...они любят на земле не братьев по мести, но “братьев по любви”...»³⁶ Ницшевский благородный человек любит другого, Другого, не имеющего ни малейшего намека на него самого: «Как много уважения проявляет благородный человек по отношению к своим врагам! – а такое уважение уже является мостом к любви... Он требует своего врага как отличия, он не выносит иного врага, кроме такого, в котором нет ничего достойного презрения и очень многое достойно уважения!»³⁷

Впрочем, простит ли своего врага благородный человек, остается неизвестным, мы можем только делать предположения: если враг замечен, его поступок признан достойным того, чтобы быть сохраненным в памяти, он вполне может быть из уважения или восхищения прощен. Другой заслуживает прощения – здесь большая разница между рабскими, униженными мольбами о прощении, самоуничижением и раскаянием и тем поступком, который прощается уже самим фактом своего свершения. Речь идет в таком случае не о злой, а о позитивной памяти: «Кто научит нас радоваться воспоминанию? <...> Счастливая память есть один из ответов на этот риторический вопрос»³⁸.

Мстящий же получает удовлетворение в свершении мести, но также бесконечно и зло продолжает обращаться к причине своих поступков, к источнику своей мести, словно

ищет в нем оправдания, требует бесконечного признания своей правоты. Сама обида обесценивается внутри переживаний. Страдания становятся слишком серьезными не только чтобы забывать, но и чтобы прощать (выше мы уже показали, как легко будущее воздаяние, осуществление мщения переносится с себя на Бога): «Напротив, аристократическое почтение к причинам несчастья неразрывно связано с невозможностью воспринимать всерьез собственные несчастья»³⁹.

Прощение становится мгновенной реакцией, итогом счастливого переживания несчастья только потому, что причина несчастья оказалась достойной. Таким образом, мы можем говорить и о позитивном характере воздержания от ответного действия в действенном обмене.

Наконец, мы переходим к рассмотрению символического обмена, или собственно прощения, где чаще всего в качестве внешнего его выражения имеется лишь словесное принесение вины, которое обменивается на освобождающее (от вины, ответственности) слово «прощаю». В таком случае можно предположить, что, говоря о прощении, мы имеем дело с речевым актом, а следовательно, наш анализ должен принять соответствующее теоретическое направление.

Однако в некоторых ситуациях акт прощения не имеет внешнего словесного выражения и проявляется посредством определенных поступков, совершаемых прощающим по отношению к своему (бывшему) обидчику. При этом освобождение от вины может быть обусловленным (например, освобождение только в обмен на покаяние) или безусловным, представляя собой «чистое прощение» (про-

⁴¹ «...Спасительное средство против неотменимости и необозримости начатых им процессов приходит не от какой-то другой и потенциально более высокой способности, но из возможности самого поступка. Спасительное средство против неотменимости – против того, что содеянное невозможно вернуть назад, хотя человек не знал и не мог знать, что делал, – заключено в человеческой способности прощать. А спасительное средство против безмерности – а тем самым против хаотической недостоверности всего будущего – заложено в способности давать и сдерживать обещания. Обе эти способности взаимосвязаны...» (*Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 313–314.*)

щение в обмен на ничто), различающее событие, подобное абсолютному дару.

«Чистое прощение» – это, скорее, «идеальное» прощение, превышающее способность человека устанавливать отношения с другим – с прощаемым, с обидчиком – исключительно ради него самого: «возможно, что чистого прощения, свободного от всяких задних мыслей, на этом свете не бывает вообще, что... малая доза злопамятности... сохраняется при прощении всяких обид: это тот неуловимый расчет, тот микроскопический мотив собственной выгоды, который прячется в подземельях бескорыстия...»⁴⁰

Разговор о «чистом прощении» в данном случае для нас будет определяющим, поскольку такое прощение оказывается вобравшим в себя весь имевшийся опыт освобождения от вины. Подходя к рассмотрению «чистого прощения», заметим, что «обмен на ничто» звучит весьма условно, поскольку такой обмен всегда означает отдачу и являет собой опыт балансирования между опасностью быть вовлеченным в цепочку чрезмерности обмена и радикальным абсолютным отсвоением. И более того, сложность понимания заключается еще и в том, что «чистое прощение» не может быть опредмеченным или выраженным в конкретном действии – это символический обмен символических (же) отношений между людьми. Продолжая эту мысль, мы можем предположить, что прощение, независимо от того, идет ли речь о «чистом прощении», никогда не сможет сделаться, например, подарком, поскольку никто не скажет с большой долей определенности, какой именно предмет в нем обменивается. Приведем несколько вариантов обмена.

Первый вариант отсылает нас к вещественному обмену (о чем мы уже говорили выше): признание вины (греха)

⁴² *Derrida J.* One to Forgive: the Unforgivable and the Imprescriptible. P. 21.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М., 2003. С. 56.

⁴⁵ Там же.

обменивается на освобождение от нее (вины). Перед нами пример властных отношений, в которых обиженный обладает полномочиями карать или миловать, а обидчик, который принес пострадавшему от совершенного им поступка самое дорогое, что может быть между ними, т. е. свою вину, лишь ожидает своей участи. В этом случае предметом обмена выступает освобождение (но кого или чего? совести от груза содеянного или тела от наказания?). Освобожденный таким образом человек становится моральным должником вдвойне: и как виновный, и как тот, чья вина была отпущена, т. е. как благодетельствованный. Речь, следовательно, идет о вертикальных отношениях, устанавливающихся между прощающим и прощаемым, об иерархичности, задаваемой в момент признания вины и, возможно, не только не до конца снимаемой, но и закрепляемой в акте прощения.

Второй вариант обмена кажется наиболее распространенным, в нем затрагивается уже социальное проектирование: обещание «больше никогда не совершать подобного» обменивается на преодоление гнева (обиды). В данном случае предметом является восстановление отношений, что совсем не обязательно в первом типе обмена. Этот обмен предполагает совершенно иную горизонтальную зависимость, где прощающий и прощаемый выступают равнозначными участниками. В восстановлении отношений проявляется переход от эго-бытийности к со-бытийности, где на передний план выходит не «мое собственное» отношение (к кому-то или самому себе), а отношения «между нами».

Это предполагает уже обоюдную активность действующих лиц в обмене, поскольку обещается именно то, в чем заинтересован прощающий, проект некоторой совместности в будущем, поэтому Х. Арендт не случайно пишет о взаимосвязи способностей прощать и давать обещание⁴¹.

В социальной практике и прощение, и обещание представлены как действия, открывающие будущее и

закрывающие прошлое, они фактически оказываются переплетенными теснейшим образом: так, что одно обуславливает другое. Обещание прощения встречается не реже, чем прощение «за обещание», и также представляет собой довольно интересный вариант обмена. В ситуации «я тебя прощу, если...» предполагается прежде всего обусловленность и выставление условия и от того в обещаемом прощении скрывается двойное условие: обусловленность обещания и собственно условие, за выполнение которого дается прощение. И вместе с тем «обоюдोактивный» обмен, в отличие от первого одностороннего варианта, где он является следствием чрезмерности (вины и власти), порождается межличностным разрывом, который он призван заполнить.

Но если описанные выше «предметы обмена» в прощении (признание греха/освобождение от вины; обещание не повторять содеянного/преодоление гнева) достаточно легко поддаются и социальным, и экономическим интерпретациям и поэтому могут быть успешно вписанными в привычные логики, соотносятся с имеющимся опытом прощения, то «третий вариант» предстает наиболее проблематичным. Такое понимание прощения получило свое развитие в философии Ж. Деррида и его последователей. Опыт прощения радикален, поскольку в основании прощения скрывается (и не скрывается) абсолютный дар. Ж. Деррида обращается к рассмотрению латинских корней слова «прощение»: «хотя слово, если даже и не является латинским, в своем извилистом происхождении изначально латинское (*perdon* по-испански, *perdao* по-португальски...), в английском, к примеру (“*pardon*”...)... В латинском происхождении этого слова ... обнаруживается отсылка к “*don*” [дар], к “*donation*” [даровать – дарование]. И более, нежели когда-либо мы должны выносить проблемы и апории “дара”... перевести их, так сказать, в проблемы и не-проблемы прощения, проблемы, являющиеся апориями

прощения... аналогичными и, более того, связанными»⁴². Впрочем, исследователь предостерегает от ошибки полного отождествления: «Но не следует ни поддаваться аналогиям между даром и прощением [the “gift” and “forgiveness”], ни, конечно же, пренебрегать их важностью; скорее, попытаться связать их, проследить до той точки, где внезапно они перестанут быть уместны»⁴³.

В том случае, когда в основании прощения скрывается (и не скрывается) абсолютный дар, прощение (а в данном случае мы говорим о «чистом прощении», «обмене на ничто») представляет собой радикальный опыт, который, с точки зрения последующей интерпретации, алогичен, аморален, безумен. В этом опыте прощающий совершает растрату, выходящую за рамки присущей обмену амбивалентности, которая «всегда обосновывает одновременно и присутствие двух терминов друг для друга, и их отсутствие по отношению друг к другу (их дистанцию). Отсюда проистекает амбивалентность любого материала символического обмена (взглядов, предметов, снов, экскрементов)»⁴⁴. Но если Ж. Бодрийяр говорит о своеобразной логике подарка, где амбивалентность делает его «медиумом отношения и дистанции»⁴⁵, то во всех типах обмена «медиумизации» не происходит, поскольку этой цели служит сам факт осуществления прощения, где предмет («прощение было дано», «вина – снята») – всего лишь итог. Более того, «чистое прощение» лишается даже этого итогового предмета, оно не встречает нехватки и поэтому не употребляется для достижения какой-либо выгоды (выполнения какого-либо условия). Таким образом, возможности и способности человека прощать оказываются превышенными, а опыт прощения – опытом чрезмерности.

Выводы

Итак, обращаясь к исследованию нерелигиозного опыта освобождения человека от вины, мы пришли к выводу, что все социальные действия, лежащие в основании

современного концепта прощения, фактически представляют собой различные формы обмена в их исторической трансформации. Трансформации вместе с тем совершенно особенной, поскольку в ней никакие действия или же их аспекты не оказываются отжившими, но сохраняют свое автономное существование наряду с новыми формами. Кроме того, важно заметить, что речь отнюдь не шла о непосредственной эволюции обмена от выкупа к дару, от воздаяния как ответной реакции к безусловности.

Придать процессу эволюции обмена какое-либо подобие линейности практически невозможно. Более того, этого и не следует делать, поскольку каждое выявленное социальное действие, лежащее в основании современного концепта прощения, фактически предопределяет то измерение, которое накладывается на него различными дискурсами, условно мы можем разделить их следующим образом: забвение и воздаяние (мечь) соответствуют историческому, правовому и психоаналитическому дискурсу, искупление – экономическому, дарование – (вне)этическому. Это важно учитывать в ситуациях, связанных с отпущением вины или снятием долга: в зависимости от социального контекста прощение будет пониматься по-разному и отвечать всегда определенным ожиданиям, возлагаемым на него.

Список рекомендуемой литературы

Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Ансельм Кентерберийский // Искупление = Atonement : материалы Второго междунар. симп. христианских философов. СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1999. С. 20–138.

Апресян Р. Г. «Мне отмщение, Аз воздам»: О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему» / Р. Г. Апресян // Этическая мысль. 2006. Вып. 7. С. 391–415.

Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни / Х. Арендт. СПб. : Алатейя, 2000.

Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Избр. произв. : в 4

т. М. : Мысль, 1984. Т. 4.

Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Избр. произв. : в 2 т. М. : Сирин, 1990. Т. 2 С. 3–148.

Павлов И., отец. Искупление в свете библейского богословия // Искупление = Atonement : материалы Второго междунар. симп. христианских философов. СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1999. С. 165–170.

Сенека Л. А. О стойкости мудреца, или О том, что мудреца нельзя ни обидеть, ни оскорбить // Сенека Л. А. Философские трактаты / пер. с лат. ; вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. СПб. : Алатейя, 2001. С. 66–85.

Томильцева Д. А. Опыт прощения: социально-философский анализ // Известия Урал. гос. ун-та. 2010. № 1 (73). С. 7–17 (Сер. 3; Обществ. науки).

Лекции 3–4

СОЦИАЛЬНО-КОНСТРУКТИВНОЕ И СОЦИАЛЬНО-ДИФФЕРЕНЦИРУЮЩЕЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ПРОЩЕНИЯ

Прощение нормативное и анормативное. – Авраамическая традиция. – Феномен свидетельства: переход от уровня межличностных отношений к коллективному. – Условия нормативности и вопросы социально-конструктивного функционирования прощения. – Извинение. – Власть прощать и ее пределы. – Апории прощения. Феномен «серой зоны». – Длительность прощения. – Прощение как прерывность и обновление текущего социального процесса

Социально-конструктивное функционирование прощения

В рамках данной темы мы рассмотрим, каким образом должен быть представлен акт прощения, чтобы оказывать влияние на построение социального, и существуют ли условия, при которых таковыми свойствами прощение обладать не может. Эти вопросы вполне закономерны, поскольку в предыдущих лекциях не раз отмечалось, что мы всегда имеем дело с неким ограничением на возможное дарование прощения. В то же время нами рассматривалось «чистое» прощение как событие, схожее с абсолютным даром и, таким образом, под существующие предписания не подпадающее. По-видимому, следует говорить о прощении в аспекте существующей социальной ограниченности на его дарование: такое прощение нам следует называть *нормативным* (в этом случае понятие «норма» используется в отношении совокупности социальных норм, необходимых для реализации акта прощения и осуществления социально-конструктивного функционирования прощения), и в аспекте невозможности

исполнения данных норм – *анормативным прощением*.

В данной лекции мы обратимся к рассмотрению социально-конструктивного функционирования прощения, а также определим условия нормативности и анормативности прощения. Нам предстоит работать и с религиозной традицией прощения (а значит, с модусом опыта прощения как проживаемого) и (ре)конструировать совершающееся событие прощения.

Рассматривая социальные действия, на основании которых был сформирован современный концепт прощения, мы пришли к выводу, что прощение может быть выражено через присущие ему формы обмена, а также представлено как событие, схожее с абсолютным даром (Ж. Деррида). Истоком возникновения представления о таком прощении принято считать авраамическую традицию. У термина «авраамическая» есть два значения: во-первых, данный термин обозначает общее для всех «религий Книги» (иудаизма, христианства, ислама) наследие и (неявную) тенденцию к радикализации прощения, преодолению любых предписаний, оговаривающих условия дарования прощения; во-вторых, выделяет «способ прощать», присущий Аврааму¹.

Но в самом повествовании об Аврааме, по крайней мере в его русском библейском переводе, «прощение» как слово, как то, что обычно принято произносить, не встречается. В таком случае нам следует обратиться к различным интерпретациям и толкованиям, среди которых наиболее близким нашей теме кажется один из вариантов, данных С. Кьеркегором: «Было раннее утро: Авраам встал с зарею, обнял Сарру, молодую мать, а Сарра облобызала Исаака, свою радость на вечные времена. И Авраам задумчиво двинулся в путь, размышляя об Агари с сыном, выгнанных им в пустыню.

Затем наступил тихий вечер, когда Авраам выехал один

¹ См.: *Derrida J. Literature in Secret: An Impossible Filiation // The gift of death and Literature in secret. Chicago, 2008.*

² *Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 20.*

и направился к горе Мориа. Там он пал на лицо свое и молил Бога отпустить ему грех его, простить ему, что он захотел принести Исаака в жертву, что он, отец, забыл долг свой по отношению к сыну. <...> Он не мог понять, что не грешно захотеть принести Богу в жертву самое лучшее свое достояние, то, ради чего он сам не раз готов был пожертвовать жизнью. А если это был грех, если он не любил так Исаака, то он не мог постичь, что такой грех мог быть отпущен, ибо какой грех был бы ужаснее этого?»²

Из всех версий повествования об Аврааме, данных С. Кьеркегором, эта выглядит наиболее странной, потому что перед нами предстает почти осуществленное жертвоприношение, момент, в котором прощение просится за несодеянное, за грех, который мог быть совершен и одновременно за неисполненное приказание: «...Авраам, таким образом, просит прощение за готовность к худшей жертве, намерение исполнить свой долг перед Богом. Он просит прощение за согласие совершить то, что Бог сам потребовал от него. Прости меня, Господь мой, за то, что слушал тебя...»³

Таким образом, вся ситуация сводится к неразрешимому противоречию между «здравым смыслом», или же обыкновенными земными представлениями о надлежащем социальном поведении, и божественным приказанием, послушаться которого также невозможно. Следовательно, просящий прощения Авраам оказывается и вне общества, и вне божественного приказания, он остается наедине с самим собой. В этом абсолютном отчуждении просьба о прощении выступает попыткой преодоления собственного одиночества, восстановлением утраченных связей (прежде всего, связи с Богом).

Тогда возникает вопрос: не является ли безмолвная просьба о прощении попыткой бегства от принятия решения о необходимости действовать так, как доселе

³ *Derrida J. Literature in Secret. P. 135.*

⁴ *Ibid. P. 136.*

казалось невыносимым. Здесь мы можем говорить о присутствующем в прощении отношении к инаковости поступка (речь об этом пойдет ниже).

Принесение в жертву Исаака – это поступок, который сам Авраам считает невыносимым и непрощительным: «Исаак не только тот, кого Авраам любит больше всего из того, что у него есть; он также само обещание, дитя обещания. Авраам был на грани жертвоприношения самого обещания, и вот почему он безмолвно просит прощения у Бога, просит прощения за худшее: за согласие положить конец будущему и, таким образом, всему, что вдохновляло его веру...»⁴ С этой точки зрения, готовность к жертвоприношению, как и его возможное осуществление, воплощает для Авраама непрощительное, т. е. то, что лежит за гранью любой возможности действия и понимания. Точно так же и отказ исполнить приказание Бога и уже занесенный над связанным Исааком нож закрывают Аврааму будущее, обещанное (Исаак) или не обещанное. Именно поэтому, на наш взгляд, готовность к жертвоприношению так же, как и (возможный) отказ от его совершения, следует хранить в секрете. В таком случае авраамическая традиция предстает опытом (не)совершения непрощительного.

Может быть, простить непрощительное – не только невыносимо, но также и социально недопустимо (ниже мы подробнее обратимся к этому вопросу). Конечно, жертвоприношение Исаака имеет и иное прочтение. Здесь можно сослаться на довольно распространенную у древних семитских народов практику человеческих жертвоприношений, в том числе и первенцев. Однако не стоит забывать, что Исаак не был первым сыном Авраама, он, повторим вслед за Ж. Деррида, «само обещание»⁵. Таким образом, поездка к горе Мориа, противоречащая всему прежнему, очерченному обещаниями проекту будущего,

⁵ См.: *Derrida J. Literature in Secret*. P. 135–137.

⁶ Эта форма «взгляда извне» до сих пор сохранилась в требовании обратной перспективы расположения фигур на православных иконах.

воспринималась как безумие, разглашение тайны разыгравшейся на вершине горы драмы, поскольку в этом случае Аврааму потребовалось бы просить прощения за сокрытие (не)совершенного, – ситуация, возможность которой вызывает сомнение по нескольким причинам.

Во-первых, Аврааму попросту не у кого просить прощения, даже если кто-то невольно стал участником драмы. Это проистекает прежде всего из характера взаимоотношений Авраама и Бога: Авраам оказывается не только воспринимающим слова Бога, но становится для Бога «объектом» обращения, который при этом не утрачивает способности вопрошать, сомневаться, подтверждать, что он, человек, «слышит» Бога, обращающегося к нему.

Заметим, что ни один герой повествования, кроме Авраама, не знает Бога, которого, в отличие от языческих божеств, увидеть невозможно. Но тем не менее Бог визуализирует себя так, что «объект» его обращения способен почувствовать «взгляд Бога»⁶: «И нарекла Агарь Господа, Который говорил к ней *сим* именем: Ты Бог видящий меня. Ибо сказала она: точно я видела здесь вслед видящего меня» [Быт., 16 : 13]⁷. «Объект обращения» Бога может лишь «видеть вслед видящего», следить за его взглядом, подтверждать, что он, «объект обращения», видит, как Бог смотрит на него. Авраам же становится не только тем, кто был избран Богом, но и «субъектом» его воли.

Таким образом, ситуация, в которой Авраам просит прощения за (не)совершенный поступок, может быть представлена иным образом: не Авраам, но Бог, обращаясь через Авраама к людям, просит прощения за высказывание своей воли, что кажется по меньшей мере странным. Кроме вопроса о преодолении (непреодолимого) метафизического неравенства и перенесения выстраиваемых отношений в «земной», «человеческий» контекст и, более того, пе-

⁷ Библия : в 2 т. Выборг, 1990. Т. 1. Текст этого издания воспроизводит канонический библейский текст 60–70-х годов XIX века. Возможно, в настоящее время данный перевод может оказаться несколько неточным.

рестраивания иерархических связей, возник бы и другой – о понимании и необходимости объяснения Авраамом своих действий.

Тогда данная ситуация могла бы быть рассмотрена в контексте гегелевского прощения. Но в таком случае от Авраама потребовалось бы осознать себя «субъектом воли Бога», а не просто человеком, послушавшимся Бога, и в этом обретенном, осознанном состоянии, в момент просьбы о прощении устранить себя именно как действующего. Но что означает необходимость просить прощения? Поскольку единственным свидетелем повиновения Богу был Авраам, в его просьбе о прощении содержалось бы и некое поведение о несодеянном. Если бы действия Авраама и вся ситуация не получили негативной оценки со стороны адресатов, то для прощения не нашлось бы места, и просьба о прощении была бы бессмысленной.

Во-вторых, как мы уже говорили, обращению Авраама с просьбой о прощении должен был предшествовать его рассказ о (не)совершившемся и осуждение адресатов, их сложившееся негативное мнение об услышанном. Просьба о прощении в таком случае служила бы переубеждению осуждавших и способствовала осознанию неправоты негативной оценки, а не согласию Авраама с обвинением себя. Следовательно, прощение оказывается бессмысленным: лишь спровоцированная ответная просьба, произошедшая из «осознания» неправоты осуждения, придала бы прощению уместность. Формула «прости, ибо не ведали, что творят», которой суждено было приобрести значение догматическое уже многим позже Авраама, в этой ситуации оказывается как нельзя более применимой.

В-третьих, для того чтобы просить прощения у людей, Аврааму требовалось бы также осознание того, в чем состоит его грех. Но Авраам просил прощения у Бога, не осознавая (в полной мере) сущности своего греха. В таком случае, если бы его грех, а мы уже показали, что, обратиться Авраам к людям, просьба о прощении исходила бы скорее

через него, нежели от него, был уже прощен Богом, а значит, если метафизическое неравенство и иерархическая система не были нарушены, удовлетворение людьми этой просьбы вновь было бы бессмысленным. Иными словами, речь всегда идет о нехватке условий для того, чтобы прощение или просьба о прощении были осуществлены.

Между тем, обращаясь к Богу, Авраам просит прощения за то, что является, по его мнению, непростительным, но одновременно и сам не может определить, за что же он просит прощения. Непростительным потому, что не за что или нечего прощать, но каждый раз в просьбе делается попытка выразить свою вину. Оглашенное или явленное непростительное, каким оно может предстать в момент величайшего раскаяния, в исповедании, не становится для адресатов простительным, тогда как кающийся (потенциально) может утратить статус непростительного, поскольку он уже более не тот, кто совершил злодеяние: «это был он (я), но теперь он (я) другой, и общее между ними (нами) лишь то, что тот поступок был совершен». Но (и это стоит отметить в качестве опасных следствий прощения) прощение раскаявшегося означает, что и (не)совершенное не было непростительным.

И наоборот: пока совершивший не осознал сути своего «греха», прощение данное, дарованное никак не может повлиять на непростительный «статус» его поступка: «...Сам Авраам считает свой грех непростительным. И поэтому он просит прощения. Прощение просят только за непростительное. Никто не прощает то, что можно простить – в этом заключается апория не-возможного прощения... Мыслить свой грех непростительным – вот условие для просьбы о прощении. Авраам не знал, простил ли его Бог <...> в любом случае, прощенный или нет, его грех останется <...> непростительным. Вот почему ответ Бога в основе своей не имеет такого значения, как можно предполагать;

⁸ *Derrida J. Literature in Secret. P. 135–136.*

он не затрагивает в своей сущности бесконечно виновной совести или бездонного раскаяния Авраама. Даже если Бог лично дарует ему свое прощение, если снова предположить, в условном предшествующем, что он даровал бы его ему или в предстоящем будущем, что он предоставит его ему, оставив его руку, посылая к нему ангела и отправляя ему, взамен этого, барана, ничего не меняющего в непрощаемой сущности греха. Авраам втайне сам чувствует это... Неважно, какой статус своего прощения Авраам оставлял в секрете, точно так же поступает и Бог, который в этом действии не появляется и ничего не говорит»⁸.

Итак, для того чтобы прощение могло (хотя бы гипотетически) быть даровано, поступок должен быть явлен (показан, проговорен). Совершившему же требуется осознать свою вину – это одно из условий нормативности прощения. Но для того, чтобы негативный, разъединяющий смысл поступка был «одинаков» и для совершившего, и для тех, кто мог бы простить, и поступок, и последующее за ним прощение должны быть вписанными в общепринятую (уголовную, этическую) систему, т. е. засвидетельствованы как приемлемые для восстановления социального порядка.

В случае Авраама оба этих условия оказываются нарушенными. Более того, говоря об авраамической традиции прощения, мы имеем в виду, что «безумство» прощения состоит в неопределенности прощения и предшествовавшего ему поступка. Это прощение чрезмерно, поскольку может распространяться не на конкретный проступок, а на, скажем, предположение ряда событий, могущих произойти (или нет) в будущем, или же относиться к тому, что выходит за пределы нашего понимания. По этой причине в авраамической традиции манифестируется «одинокость прощения»: не более чем два участника драмы, любая попытка оглашения которой приводит к появлению непростительного. Следовательно, для осуществления акта прощения на коллективном уровне потребовалось бы внешнее по отношению к совершившему

и тому, кто мог бы простить, введение условий нормативности прощения. Справиться с этой задачей способен *свидетель*.

Действительно, о необходимости свидетеля для осуществления прощения и совершения перехода от уровня межличностного прощения, на котором не требуется внешнего свидетельствования, к необходимости коллективного разрешения конфликта говорится уже в Евангелии от Матфея: «Если же согрешит против тебя брат твой, подойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; // если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; // если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» [Мф., 18: 15–17].

Фактически здесь перед нами предстает «универсальная» модель разрешения конфликтных ситуаций. Заметим, что в данном случае мы видим пример иного понимания непростительного поступка и непрощаемого человека. Человек непрощаем по причине того, что не признает вменяемой ему вины (или же не отказывается от своего злонамерения), причем не только в отношении обиженного, но и на уровне церкви. Тем самым «непрощаемый» рискует быть исключенным из общины. Фигурирующие же в данном случае свидетели призваны подтвердить законность выдвигаемых обвинений.

Таким образом, перед нами возникает вопрос о свидетеле (о роли свидетеля в прощении) – со-видетеле, не одином в своем видении, но выступающем тем, кто подтверждает, ссылаясь на самого себя. При этом свидетельствование может быть как совместным видением (с последующим пересказом), так и личным вбиранием/ отторжением виденного.

⁹ *Agamben G.* The remnants of Auschwitz: The witness and the archive. N. Y., 1999. P. 17.

¹⁰ *Ibidem.*

В русском языке слово «свидетель» не многозначно. Его латинские и греческие эквиваленты предоставляют возможность более автономного понимания смысла, разделяя юридический и социальный аспекты: «В латинском языке “свидетель” выражается через два слова. Первое, “testis”... “свидетель”, имеет в своем основании значение третьей стороны (“terstis”), арбитра в суде или споре. Другое, “superstes”, относится к человеку, который испытал какое-то событие, прожил его (событие) от начала и до конца и поэтому может поведать о нем»⁹. «По-гречески свидетель звучит как “martis”, “мученик”»¹⁰. В первом случае в русском языке синонимом выступает «соглядатай», тогда как очевидец, скорее, более подходит второму латинскому значению свидетеля. Однако очевидец лишен социального контекста, не включен в происходящее, о нем можно сказать лишь то, что он видит (сам). В роли очевидца способен выступить кто угодно или даже что угодно, он безмолвен, и если каким-либо образом включается в социальное (например, повествует о том, что видел), он становится свидетелем.

Говоря о свидетеле и свидетельствовании, мы так или иначе будем затрагивать все смыслы этого слова. И тем труднее определить, кто бы мог выступать свидетелем произошедшей на горе Мориа драмы, были ли таковыми Авраам или Исаак. Вопрос в том, что они могли бы поведать о себе или друг о друге, поскольку их свидетельство никогда не стало бы в достаточной мере полным для построения целостной картины произошедшего. И Авраам, и Исаак были бы вынуждены говорить о несвершившемся, о непережитом. В действительности лишь жертвоприношение овна пережито ими до конца и может

¹¹ Более подробно см.: *Gibbs R. Retorning/forgiving, Ethics and Theology // Questioning God. Blumengton, 2001.* Гиббсом приводятся различные толкования и варианты постановки данного вопроса так же, как и возможные ответы. К примеру, как показывает автор, в еврейской библии этот вопрос звучит так: «Если человек грешит против человека и удовлетворяет его (примиряется с ним), то Бог простит его. Но если человек грешит против Бога, кто может удовлетворить?» Р. Аббаху отвечает на этот вопрос так: «только покаяние и хорошие дела» (Р. 81).

быть представлено в едином ракурсе видения.

В таком случае лишь о Боге мы можем говорить как о подлинном свидетеле. На этот момент стоит обратить внимание. Предположим, что Бог такой же (но при этом отстраненный) участник происходящего, «testis», чье наличие не влияет на закрепление свершившегося в рамках приемлемых норм и не способствует изложению увиденного таким образом, чтобы оно стало доступным, например, суду. Такой свидетель может исполнять роль посредника примирения, достигать согласия между двумя несовпадающими свидетельствами – иными словами, устранять непростительное между двумя другими участниками по отношению друг к другу.

Кроме того, здесь обнаруживается отсылка к одному из наиболее загадочных мест Талмуда: «Если человек согрешит против человека, Бог будет посредником (в их примирении), но если человек согрешит против Бога, кто будет между ними посредником?»¹¹ В контексте нашей темы добавим вопрос о возможности в этом случае засвидетельствовать прощение. Ответ будет положительным лишь в том случае, если речь пойдет о прощении вне авраамической традиции. Даже если драма прощения разыграется между Авраамом и Исааком и будет в то же время прощением, дарованным Богом, то факт случившегося предстанет невыразимым опытом, в котором исключается существование какого-либо внешнего взгляда.

В иных ситуациях мы должны говорить о присутствующем многогранном опыте свидетельствования. Человек может быть свидетелем себя самого перед собой, перед другими, быть свидетелем других самому себе и другим другим. Вариантов того, кто чьим свидетелем является, невероятное множество. Это делает свидетеля архитектором социального, ведь в его власти выстраивать, перестраивать или разрушать цепочки событий и взаимоотношений. Но

¹² Цит. по: *Agamben G. The remnants of Auschwitz. P. 17.*

такой же властью обладает и лжесвидетель.

Предполагается, и это предположение до сих пор подкрепляется клятвами независимо от того, являются ли они всего лишь ритуалом, или несут действительную функциональную нагрузку, что свидетель стремится к «правдивости» своего повествования. Но у свидетеля (в рамках классической бинарной оппозиции) есть опасный двойник – лжесвидетель, сознательно, умышленно искажающий то, о чем говорит.

Свидетельствующий лжесвидетель выступает точно таким же архитектором социального. В сущности, лжесвидетельство, правдивое или нет, может оказаться пугающе правдоподобным, превращаясь тем самым в свидетельство. По этому принципу строится донос, в котором его официальный статус ценится гораздо выше, нежели любые другие повествования, не выходящие за рамки сплетен и толков. Кроме того, донос налагает и обязательства не менее (а как показывает история, гораздо более, нежели сам донос) официального ответного действия. В (лже)свидетельствовании, таким образом, совершается конструирование проекта будущего, корректируется то, каким мир обречен предстать после проступка, что часто приводит к абсолютному изменению или разрушению уже начавшегося осуществляться проекта. Но и прошлое (до)конструируется через свидетельство, что не позволяет произошедшему остаться сокрытым. В то же время через (лже)свидетельствование произошедшее предстает таким, каким его было бы выгодно представить. Это значит, что проступок через сознательное, а в некоторых случаях неосознанное искажение свидетельства становится недостижимым ни для суда (осуждения), ни для прощения (если речь идет о нормативном прощении).

Или же о лжесвидетельствовании мы можем говорить в

¹³ Цит. по: *Agamben G. The remnants of Auschwitz. P. 15.*

¹⁴ *Liotard J. F. The Differend: Phrases in dispute. Manchester, 1988. P. 9.*

том случае, когда речь идет о неподходящем свидетеле: «его свидетельство не позволяет установить факты для будущего суда (он – не “testis”, поскольку слишком в этом заинтересован)»¹². В таком случае лжесвидетель – действительный свидетель, объединяющий в себе сразу все смыслы этого слова, высказавшийся не раз и не два, старающийся не упустить ничего, что может быть скрыто как препятствующее истине и поэтому беспрестанно возвращающийся к сказанному, дополняющий самого себя, говорящий и за себя, и за других (тоже лжесвидетельствование) и отстраненно, и слишком страстно, перебивая сам себя, в одно и то же время создавая и уничтожая свое свидетельствование.

В конечном счете такое свидетельствование не поддается хронологии (по крайней мере, линейной хронологии, трудно представить «стереохронологию», где одно и то же событие располагается одновременно во множестве различных хронологий или хронотопологий, при этом сохраняя свою самоидентичность). Этот свидетель стремится избежать сомнительности, устремляется от доказательства к бездоказательной очевидности, которая, чтобы стать очевидной, непременно должна быть доказана.

Такой свидетель отдает жизнь своему повествованию, а свидетельствование делает жизнью: «Я решил для себя: не умирать по собственной воле, что бы со мной ни произошло. Я хотел все увидеть, пережить... и сохранить в себе. Зачем, если я все равно никогда не прокричу миру о том, что смог спастись? Просто я не собирался устранять себя, убивать свидетеля, которым мог бы стать»¹³. Такой человек может быть каким угодно свидетелем за исключением одного: арбитражная самоустраненность, третейство для него недоступны и кощунственны. Наоборот, только крайняя субъективность выступает основным критерием

¹⁵ Об этом см.: *Milbank J. Being reconciled. Ontology and pardon. L., 2003.*

¹⁶ Цит. по: *Agamben G. The remnants of Auschwitz. P. 33.*

¹⁷ *Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 317.*

объективности свидетеля, тем самым для адресатов очевидность искажается.

Но ведь для того, чтобы создать проект социального, обеспечить возможность судить и прощать, свидетельство должно быть по возможности очевидным. Там, где мы имеем множество свидетелей или свидетели слишком пристрастны, мы переходим к ситуации со множеством равноценных, но отличных друг от друга взглядов. Иными словами, произошедшее может показаться неочевидным. И наоборот, в «классическом» лжесвидетельствовании все многообразие ракурсов видения редуцируется или подменяется собственным взглядом лжесвидетеля, за счет чего возникает «ложная» очевидность. Однако лжесвидетельствование не исчерпывается умышленной подменой. В зависимости от того, в каком толковании свидетельство признается истинным, т. е. очевидным, все другие свидетельствования оказываются ложными.

Это приводит скорее не к реконструкции, а к новому конструированию прошлого исходя из «сейчас» засвидетельствованной хронологии. Чтобы событие прошлого признавалось действительным фактом, мало одной молчаливой очевидности, «поэтому жертвы лагерей смерти должны доказывать смерть. Это наш способ мышления, в котором реальность не дана, но обстоятельство требует, чтобы процедуры установления были проведены в соответствии с ней»¹⁴. Данная проблематика приобретает актуальность и в том случае, когда отношение к прощению, схожее с абстрактным этапом эволюции, становится несостоятельным.

Но тогда, если из всех участников произошедшего говорить могут лишь выжившие¹⁵, если само свидетельствование кажется невозможным, поскольку относится к тому, что обычно называют «преступлениями против человечества», оно (свидетельствование) становится неполным и неисчерпаемым. Так, Дж. Агамбен приводит слова П. Леви, в которых тот обвиняет собственное сви-

детельство об Освенциме в неполноте, тем самым намекая на обращение своей правдивости в лжесвидетельствование: «В каждом свидетельстве есть еще один недостаток: определенно свидетельствуют только те, кто выжил, и все они <...> обладают преимуществом. <...> Не испытывавшие этого на себе, никогда не смогут понять; не пережившие этого, никогда не смогут поведать; все это будет неточно и недостаточно. Прошлое во власти умерших»¹⁶.

Свидетель, пытающийся говорить за других, «не ведает, что творит». Как и в ситуации «неявленности греха», требуется наличие кого-то, кто бы помог осознать и этот творящийся «по неведению» грех. В таком случае существует возможность превратить каждое преступление в совершенное по неведению, а изначально присутствующий «злой умысел» – в заблуждение. Следовательно, даже если осмысление преступником своего проступка не влечет за собой раскаяния, а у человека пострадавшего есть желание простить, он всегда сможет таким образом оправдать свое прощение, даже если имеется в виду ситуация, когда совершенный поступок засвидетельствован и признан злым, тот, кто его совершил, сделал это осознанно, «ведал, что творил», и речь идет, следовательно, о непростительном вовсе не по той причине, что условия очевидности (публичности) прощения оказались нарушены.

Х. Арендт категорически отрицала такую возможность: «Несомненно, понимание: “Ибо не ведают что творят” составляет истинную причину, почему люди должны прощать друг друга; но именно поэтому долг прощать не относится к злу, о котором человек заранее ведает; никоим образом не относится он к преступнику»¹⁷. Таким образом, прощающий, «оправдывающий» свое собственное проше-

¹⁸ On forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida / moderated by R. Kearney // *Questioning God*. P. 53.

¹⁹ Цит. по: *Gibbs R. Retorning/forgivin, Ethics and Theology*. P. 78.

ние универсальным объяснением, нейтрализует негативное отношение к преступнику и преступлению с их противопоставлением существующему социальному порядку и последующим отторжением.

В этом случае прощение может предполагать борьбу с инаковостью, вписание того, что имело место быть, в мир. Следовательно, поступок, грозящий разрушить проектируемую и реконструируемую хронологию жизни, плавно вбирается в нее, совершенное вписывается в границы недопустимого (того, повторения чего не следует допускать, но что потенциально может совершиться еще раз). Как это ни странно, но таким образом изменяются (дополняются) условия нормативности прощения.

Если мы обратимся к самому прощающему, то опыт взаимодействия с инаковым приводит к тому, что прощающим регулируются (расширяются или сужаются) собственные горизонты способности действовать: повторить или воспрепятствовать повторению содеянного, простить или наказать, действовать «от имени общности» или индивидуально. Принимается не только инаковость поступка, но и другая, чужая способность действовать. Вместе с тем факт принятия означает также и отмену инаковости.

Для того чтобы отменить инаковость и представить прощение в качестве ответного шага, требуется соотнести себя с преступником. Например, ницшеанский благородный человек, прощающий из восхищения, возвышает своего врага и снисходит до того, чтобы встать с ним на один уровень.

Следует заметить, что вопрос неравенства представляет собой еще одну грань, отделяющую прощение от схожих с ним поступков, ведь в этом вопросе предполагается соизмерение произошедшего со способностью действовать, присущей самому прощающему. Если классический сценарий прощения, предполагающий покаяние и просьбу, исходит из того, что осознавший свою неправоту человек ставит себя ниже обиженного им, и прощение в таком слу-

чае означает восстановление морального и социального статуса (т. е. прощающий дотягивает «падшего» до своего уровня), то верен и обратный сценарий, служащий понижению статуса преступника. Здесь мы можем провести параллель со стоическим милосердием: «Я прощаю тебя, поскольку ты не сильнее, чем я, и своими действиями лишь напрасно пытаешься доказать обратное».

Иными словами, прощение предстает в качестве превышающего ответного действия, имеющего своей целью самого прощающего (его самоутверждение, к примеру), а значит, следуя логике обмена, выступает не дарственным от-своением, а изощренным средством присвоения. Кроме того, «сознание или самосознание прощающего так же, как и того, кого прощают, имеет одинаковое воздействие. Оно состоит в том, что “если я осознаю, что я прощаю, тогда я не только отдаю себе в этом отчет, но я благодарю себя, или я жду благодарности от других”, что уже есть повторное вписание прощения в экономию обмена и, следовательно, уничтожение прощения»¹⁸.

В «чистом» прощении подобная возможность должна быть поставлена под сомнение. Действительно, если мы говорим о прощении как о событии, то предполагаем, что оно совершается вне существующих иерархических или иных социальных построений. Следовательно, как только в акте прощения появляется рефлексивная составляющая, все его участники соотносятся с определенными социальными контекстами и присущими им нормами. Например, если мы вернемся к драме на горе Мориа, молчание Авраама может быть представлено как некое бегство от рефлексии, от существующего разрыва, проистекающего из метафизического неравенства между Богом (его приказанием) и нормами мира людей. Тем самым Авраам

²⁰ Govier T. *Forgiveness and Revenge*. L., 2002. P. 120. Заметим, что сама Т. Гувье отнюдь не разделяет подобной точки зрения и в своей книге оспаривает ее.

²¹ Ibid. P. 121.

сохраняет подлинную внеконтекстность собственного поступка. Но внеконтекстность делает невозможным соотношение прощающего и прощаемого (по отношению друг к другу), здесь прощение предстает абсолютным различием, внутренним опытом (как он представлен, скажем, у Ж. Батая), на основании которого конструируются уже общепринятые различия. Э. Левинас так описывает это состояние различенности: «Мои грехи в отношении Бога прощаются вне зависимости от его доброй воли! Бог есть в одном смысле Другой *par excellence*, другой как другой, абсолютный другой – и тем не менее мое поведение с этим Богом зависит только от меня. Орудие прощения в моих руках»¹⁹.

Заметим, что в данном случае речь идет о добровольно принимаемых на себя обязательствах, служащих преодолению несопоставимости, а точнее, искуплению того, что могло бы еще больше ее углубить. И потому, когда вопрос о прощении встает в контексте несопоставимости, только исполнение других условий (наличие свидетеля и явленность греха) сможет вписать его в нормативные рамки, сделать практически осязаемым.

Когда прощение нормативно, новые или обновленные социальные связи в нем устанавливаются под действием совокупности разнонаправленных требований, запретов и проектов. Таким образом, отношения между людьми тяготеют к возобновлению заранее намеченного хода событий, мирному сосуществованию «как прежде». В то же время событие прощения, факт осуществления такого события, засвидетельствованный в том числе и третьими, отстраненными лицами, также приобретает некую обобщенную интерпретацию – это касается и

²² «Часто под воздействием сообщества, с одной стороны, и прощения бывшей жертвы, с другой, злодей может превозмочь страхи и стыд, свое собственное ощущение жертвенности и открыться для диалога» (*Botcharova O. Justice or forgiveness? in search of a solution // Cardozo journal of conflict resolution. 2007. Vol. 8. P. 633*).

²³ *Ibid.* P. 628.

предшествующего прощению проступка.

Заметим, что проступок составляет своего рода хронологический центр функционирования любого – и нормативного, и анормативного – прощения. Совершенное продолжает оставаться в статусе злодеяния, а значит, прощенный, отпущенный на свободу, освобожденный от бремени совести будет обречен быть экс-преступником. Если прощение было в действительности сделкой, ему, экс-преступнику, всегда могут припомнить произошедшее, или же он станет рабом самого себя, страдающим от совершенного однажды. Когда человек, совершивший преступление, признается злодеем абсолютно и безоговорочно, а его поступок – неприемлемым, то вопрос о прощении отвергается.

Но это относится к последующему осмыслению произошедшего, а не к самому прощению. Если речь идет о возобновленных отношениях или даже о впервые устанавливаемых, когда простившего и прощенного связывает между собой лишь то, что однажды один из них пострадал от другого, то высока вероятность появления дистанции, установления барьеров, приближение к которым заставляет быть настороже всех участников драмы, особенно простившего.

Чем сильнее оказывается задействованной моральная оценка преступника, ожидание или надежда на его моральное исправление, тем больше вероятность того, что прощение в действительности обернется пустым звуком, а просьба о нем – хитрой уловкой. В таком случае возможно представить ситуацию, в которой прощение человеку одного поступка отнюдь не означает, что впоследствии он не будет способен совершить иное нарушение, особенно когда прощение было даровано «просто так». Так, «согласно Кекесу, верить в то, что люди способны менять свой характер... значит, совершить род фантастического трансцендентального обмана, в котором мы видим агента возвышающимся над потоком мирских событий»²⁰. Поэтому: «Мы должны избегать общества злых людей,

выставлять их примерами, которых следует остерегаться»²¹. (Мы не будем подробно останавливаться на рассмотрении этого вопроса.)

Но в молчаливом, даруемом «оступившемуся человеку», а не преступнику прощении подразумевается запрет на дальнейшее совершение подобных поступков, обещание несуществующего обещания «такого более не повторится», быть может, данное прощающим самому себе, когда он ручается перед самим собой за прощаемого, а значит, лжесвидетельствует. Существует и обратная ситуация, в которой экс-преступник сам обрекает себя на изоляцию и препятствует установлению каких-либо отношений с ним. Прощению, дарованному ему жертвой, он придает меньшее значение, нежели переживанию собственной асоциальности.

Как правило, тот, кто был признан (заклеймен) раз и навсегда преступником, исключается из всего дальнейшего социального бытия, по крайней мере той общности, к которой он принадлежал до совершения проступка, вместе с любым намеком на повторение содеянного. При этом преступление должно являть собой нечто радикально отличное от всего, доселе существовавшего (творившегося).

Молчаливое, секретное и во многих случаях действительно опасное, нарушающее любые нормы прощение означает, что прощающий оказывается в двойном противопоставлении: и обществу, чьи нормы и безопасность нарушаются (повторно), и преступнику вместе с совершенным им злом. Это может подтверждать (выше мы уже касались этого вопроса) признание прощающим права на существование инаковости в совершенном поступке, а тем самым легализацию своего прощения, кроме того, и противопоставление прощения злодеянию также создает инаковость.

Данная ситуация оказывается верной и в случае, когда мирные отношения конструируются впервые. Установить с кем-то, а точнее к кому-то, мирные, а возможно, даже дружественные отношения, преодолев разделяющее

прошлое, – вершина возможного социально-конструктивного воздействия прощения. В то же время это отнюдь не означает, что на обидчика, экс-преступника прощение будет иметь то же воздействие, что и на простившего²².

Если же инициатива первичного установления мирных отношений исходит от человека, совершившего проступок, удовлетворение его просьбы о прощении будет означать согласие и готовность к расширению области взаимодействий от единократного «отпущения» или «дарования» до проектирования некоторой совместности в будущем. Поэтому превращение чистого события под воздействием внешних факторов в обусловленную стратегию не разрушительно для социально-конструктивного функционирования прощения. Фактически, как мы отмечали выше, анормативное и нормативное прощение в этом случае оказываются объединены. Лишь в данном случае становится осуществимо «восстановительное правосудие». О. Бочарова замечает, что «мы можем говорить о партнерстве изменившейся жертве... изменившемуся мучителю, но тогда они более не жертва и не мучитель. Они – люди, которые способны учиться на собственном опыте и воспринимать себя как часть своей измененной идентичности»²³. Таким образом, для социально-конструктивного функционирования прощения необходимо, чтобы событие прощения повлекло за собой и изменение идентичности прощающего и прощаемого, т. е. стало трансформирующим опытом.

Выводы

²² См.: *Digester P. E. Political forgiveness; Lamb S. Individual and Civic Notions of Forgiveness* [Электронный ресурс]. URL: <http://tigger.uic.edu/~Inucci/MoralEd/articles/lamb.html> (дата обращения: 15.04.2012).

²³ Частое употребление слов «извините» или «простите» в качестве формы вежливости в действительности может привести к их обесцениванию, т. е. сделать столь же незначительными, как и предшествовавшие им происшествия (подробнее об этом см.: *Северская О. И. Говорим по-русски с Ольгой Северской. М., 2005*).

Итак, мы выяснили, как и при каких условиях осуществляется социально-конструктивное функционирование прощения. Фактически нам приходится говорить о двух типах прощения: нормативном и анормативном, через которые и реализуется социально-конструктивное функционирование прощения.

Выявить условия нормативности прощения, а также определить специфику анормативного прощения нам позволил анализ авраамической традиции. Мы пришли к выводу, что прощение является в полной мере нормативным в том случае, если выполняется ряд условий: прощению так же, как и предшествующему проступку, требуется быть очевидным (показанным, проговоренным); прощение и предшествующий проступок должны быть вписанными в общепринятую (уголовную, этическую) систему, т. е. засвидетельствованы как приемлемые для восстановления социального порядка; прощающий должен иметь возможность сопоставления себя с прощаемым (предполагается, что участвующие в акте прощения стороны изначально находятся в условиях неравенства). Наличие данных условий обеспечивается переход прощения от уровня межличностных отношений к коллективным. В этом случае мы говорим об опыте прощения как о воспроизводимом.

В анормативном прощении все или, по крайней мере, большая часть условий оказываются нарушенными. Как правило, в этом случае речь идет исключительно о «двух и не более» участниках драмы, о принципиальной невыразимости (или замалчивании) произошедшего (происходящего). Здесь мы говорим о невыразимом внутреннем опыте прощения.

²⁶ Ратмайр Р. Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры. М., 2003 С. 84. Р. Ратмайр приводит таблицу, в которой показывает смысловые и контекстуальные различия между употреблением прощения и извинения по четырнадцати позициям. При этом прощение затрагивает область более серьезных проступков, в то время как извинение чаще всего употребляется по незначительным поводам.

Само социально-конструктивное функционирование прощения предстает в двух направлениях: во-первых, как первичное установление мирных отношений с обидчиком (если проступок был единственным событием, связывавшим этих людей между собой); во-вторых, как реконструкция или повторное создание мирных отношений (если однажды они были нарушены проступком).

В конструирующем функционировании прощения мы выделили следующие аспекты:

1. Прощением устраняется инаковость проступка, произошедшее «вписывается» прощающим в ряд возможного и потенциально воспроизводимого. При этом способность действовать прощающего лишается уникальности, какой бы негативный или позитивный смысл в ней не был заключен. Более того, через прощение закрепляется право на существование поступка.

2. Событие или акт прощения служит установлению границ социальной соотносимости прощающего и прощаемого и соизмеримости присущей каждому из них способности действовать. Эти аспекты в равной мере присущи и нормативному, и анормативному прощению, при этом возможно выделить некоторого рода преемственность, когда на смену первичному различающему событию, вписывающему проступок в мир, приходит обусловленное и засвидетельствованное конституирование «нормативного» со-бытия.

Социально-дифференцирующее функционирование прощения

В предыдущей лекции мы исследовали социально-кон-

²⁷ В том случае, если оно будет служить примирению сторон.

²⁸ Об этом см.: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 3 т. Екатеринбург, 1993. Т. 2; *Ратмайр Р.* Прагматика извинения.

²⁹ Так, в Словаре русского языка Ожегова для извинения приводится, в том числе, и значение «основание для оправдания» (см.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка: 7000 слов / под ред. Н. Ю. Шведовой. М., 1989. С. 241).

структивное воздействие межличностного акта прощения, сейчас же приступим к рассмотрению того, каким образом осуществляется социально-дифференцирующее функционирование нормативного и аномативного прощения.

В некоторой степени каждый акт прощения по своей сущности является социально-дифференцирующим, поскольку в нем проводится сущностное различие жертвы и прощающего, прощаемого и преступника. Кроме того, если акт прощения реализуется непосредственно пострадавшим, то последний действует подобно монарху, наделенному абсолютной и суверенной властью. В данном случае речь идет о власти прощать. Заметим, что каждый прощающий оказывается человеком, обладающим полномочиями прощать.

Если социально-дифференцирующее функционирование прощения осуществляется на основании власти прощать, перед нами возникает и сопутствующий вопрос о существовании пределов данной власти. Например, там, где выполнимо хотя бы одно из условий нормативности прощения (очевидность прощения и предшествующего ему проступка; сопоставимость прощаемого и прощающего; вписание прощения и предшествующего ему проступка в общепринятую систему), власть прощать кажется абсолютной и суверенной. Но мы можем задаться вопросом о том, не означает ли это, что власть прощать ограничена этими условиями в равной степени, как и установлена ими.

Власть прощать не заключается, как может показаться на первый взгляд, исключительно в способности сказать

³⁰ Янкелевич В. Прощение. С. 205.

³¹ Здесь мы можем видеть также и отсылку к идее «чистого прощения», которая, по мнению Ж. Деррида, является исходной для формирования иных способов «снятия вины»: «Вопреки существующей до сих пор путанице, низводящей прощение до амнистии или амнезии, оправдания или предписания, работы траура или некоторой политической терапии примирения, короче говоря, некой исторической экологии, никогда не следует забывать, что... все это отсылается к определенной идее чистого и безусловного прощения, без которого этот дискурс не имел бы ни малейшего смысла» (*Derrida J. On forgiveness. P. 45*).

«я прощаю» и в возможности сопоставимости с прощаемым. В этом случае специфика прощения была бы раскрыта нами не полностью, и фактически опыт прощения не отличался бы от опыта извинения, часто воспринимаемого социальным двойником прощения, разбивающего своими мимолетными вкраплениями поток повседневного течения нашей жизни. Однако между прощением и извинением имеется существенное различие. Неслучайно некоторые авторы, например П. Дигесер и Ш. Лэмб²⁴, задаются вопросом о том, всегда ли извинение необходимо для осуществления прощения, указывая на обособленное существование актов извинения и прощения в социальной практике.

Как правило, невозможно четко очертить границы, позволяющие разделить прощение и извинение. В повседневном употреблении и на политическом уровне эти понятия используются практически как синонимы. Легко прослеживается воспитание своеобразной культуры прощения и извинения как элемента общественно важного и/или вежливого²⁵ поведения, которое начинается еще в детстве вместе с формированием представлений о различных этических категориях (стыд, плохое/хорошее поведение и т. п.). Ребенка учат или всегда признавать за собой вину и просить за это прощения (на самом деле таким образом избегать наказания или порицания), или не просить его никогда (мотивируя это необходимостью формировать чувство собственного достоинства или гордости). Оба эти сценария так или иначе уже выставляют определенный барьер перед автономностью поведения ребенка.

Со временем данные сценарии превращаются в способы

²⁴ *Murphy J. Forgiveness and resentment // Murphy J., Hampton J. Forgiveness and Mercy. Cambridge, 2002. P. 20.*

²⁵ Так, Д. К. Розо говорит о том, что «акт прощения преступлений против человечества противоречит морали – он будет новым преступлением против человечности человека и против прав человека» (*Rozo D. C. Forgiving the Unforgivable. Amsterdam, 2004. P. 51*).

социального манипулирования, а также трактовку чужих поступков сквозь призму своего личного отношения к вопросу стоит или не стоит просить прощения. К примеру, если человек с детства был ориентирован на классический сценарий прощения, то, скорее всего, для него станет правилом не давать прощения прежде, чем об этом попросят. На этапе просьбы выявляется ключевой нюанс, отличающий прощение от извинения. А. Шмелев говорит: «"Извините" равносильно просьбе признать приведенные смягчающие обстоятельства в качестве оправдания и, соответственно, извинить кого-нибудь – значит, признать обстоятельства, смягчающие его вину. "Прости/те" же – это просьба говорящего не сердиться, несмотря на то, что не существует неких смягчающих обстоятельств или причин, оправдывающих его неправильное поведение. Соответственно, простить кого-нибудь – значит, пообещать ему не обижаться и не сердиться, несмотря на отсутствие оправдания»²⁶.

Как видим, уже в существующей между прощением и извинением разнице контекстного употребления отражено заключенное в прощении устремление к безусловности. Во многом это объяснимо тем, что прощение, употреблявшееся в церковной лексике, традиционно было связано с концептом греха. В то же время извинение, этимологически относящееся к вине (из-винить), находилось главным образом в светском употреблении, тем самым область «грехов» оставалась вне пространства его воздействия.

Заметим, что если по классическому сценарию прощение испрашивается, то извинения приносят. В том случае, если они являются формальностью или жестом вежливости,

³⁴ См.: Milbank J. Being reconciled. Ontology and pardon. L., 2003. Милбэнк разрешает данную апорию через Христа, соединившего в себе и не выжившую жертву ужасного преступления, но через воскресение могущую свидетельствовать, и божественную суверенную власть отпускать грехи. Эта суверенная власть в Христе становится человеческой, а не божественной.

³⁵ «...Чистое, безусловное прощение, для того чтобы оно имело смысл, должно не иметь "смысла", конечности, даже ясности. Это безумие невозможного» (Derrida J. On forgiveness. P. 45).

извинения приносят даже заочно, иногда через посредника, и нередко факт принесения извинений важнее, нежели принятие их адресатом. Интересна еще одна особенность: требование прощения означает, что совершивший проступок настаивает на том, чтобы его простили, в то время как на принесении извинений настаивает пострадавшая сторона. В юридическом контексте принесение извинений может послужить поводом к прекращению судебных разбирательств²⁷.

Существует и иная ситуация: требование официальных извинений помимо материального возмещения ущерба. В этом случае моральное удовлетворение, скорее, будет не восстановлением испорченных взаимоотношений, а неким подобием публичного унижения обидчика: «Пусть все видят, что он виновен, возмущение совершенным поступком должно заставить его страдать и раскаиваться».

Извинение несет в себе двойной смысл: в нем происходит лишение вины, но только через ее признание²⁸. Этот своеобразный закон извинения в действительности очень удобен, поскольку происходящее в принесении извинений

²⁶ Уголовный кодекс Российской Федерации: по состоянию на 15 января 2009 г. М., 2009. Ст. 85.

²⁷ Следует заметить, что в этическом направлении вопрос о принадлежности полномочий прощать представляется одним из самых сложных и вместе с тем (как это не парадоксально) однозначных. Эту однозначность Т. Гувье охарактеризовала следующим образом: «утверждение о том, что только жертвы могут прощать, выдвигалось многими комментаторами. Некоторые не приводят никаких оснований для этой точки зрения, принимая ее как очевидный диктат морального здравого смысла, тогда как другими приводятся определенные аргументы» (*Govier T. Forgiveness and Revenge. P. 92*). Но, замечает Т. Гувье, «на этот довод находится возражение даже в том случае, если мы разделяем допущение, что лишь жертвы могут прощать: существует несколько типов жертв» (*Ibidem*). Исследовательницей предлагается следующая классификация жертв: первичные, т. е. непосредственные жертвы преступлений, те, кому полномочия прощать принадлежат «непосредственно»; вторичные жертвы, к которым относятся родные и близкие пострадавшего; и, наконец, третичные жертвы – представители того сообщества или группы, лидером или значимой фигурой которого был пострадавший (см.: *Ibid. P.*

кратковременное признание вины приводит не только к ее снятию, но и к освобождению от дальнейшей ответственности за совершенные действия. В том случае, если извинение касается незначительных проступков, признание вины происходит по формуле «не ведал, что творил», и здесь извинение также совпадает с прощением (так, практически нет разницы между «извини, я нечаянно» и «прости, я ненарочно»).

Однако если речь идет о действительно серьезных проступках, принесение извинений (включающее в себя признание вины) нередко превращается в приведение смягчающих или полностью исключающих вину обстоятельств²⁹. При этом совершивший проступок, пользуясь содержащейся в извинении возможностью оправдать себя, апеллирует к пониманию, и именно в этом кроется разгадка довольно распространенной формулы прощения «понять – значит, простить», тогда как в действительности следовало бы говорить об извинении. Но в связи с этим нам предстоит остановиться на еще одной особенности извинения, вплотную подходящей к вопросу о границах власти прощать и извинять.

Когда извинения в действительности заключаются во вызывающих к пониманию объяснениях, их адресат отнюдь не исключительно тот, кому они предназначены. Если участие свидетеля в большинстве случаев мешает (93–94). Несмотря на то, что вторичные и третичные жертвы – «не прямые жертвы», тем не менее, указывает исследовательница, «они в любом случае жертвы, и их следует признать имеющими право прощать. Вопрос о возможности или легитимности прощения со стороны вторичных или третичных жертв, несомненно, особенно важен в условиях, подобных Южной Африке, Боснии и Руанде, где жестокости происходили на фоне групповых конфликтов и где осталось много вторичных и третичных жертв» (*Гувье Т. Прощение и непростительное. С. 89*). Признание за третичными жертвами морального права прощать служит Т. Гувье основанием для утверждения коллективного прощения. Заметим, что в таком случае речь должна идти о нормативном прощении или, скорее, об акте примирения общности с обидчиком (обидчиками). Кроме того, прощение обидчика вторичными или третичными жертвами оказывается морально оправданным в том случае, когда «прямые жертвы мертвы» (см.: *Govier T. Forgiveness and Revenge. P. 94*).

²⁸ Рикёр П. Память. История. Забвение. М., 2004. С. 612.

прощающему, поскольку в своем повествовании свидетель апеллирует к норме, условности, то третья сторона – надежный и преданный союзник извинения. Ведь в конечном счете важным оказывается не только и не столько построение отношений с конкретным человеком в «мире после произошедшего», но восстановление себя и отношения к себе в статусе, предшествующем совершенному поступку. Следовательно, адресатов может быть множество, включая посторонних, всех тех, кто способен понять: «Оно (понимающее прощение. – Д. Т.) касается анонимной универсальности третьих лиц, оно не обращается к тебе. В отличие от подлинного прощения оно не вовлечено в непосредственный контакт со своими визави, оно беспристрастно»³⁰.

Количество принимающих извинения лиц может быть, следовательно, неограниченным. И практика политического прощения в действительности представляет собой лишь вызывающее к пониманию извинение. Для оправданий, таким образом, нет ни временных, ни пространственных преград, а значит, даже потомки потомков жертв могут удивленно пожать плечами, недоумевая, как это историческая память оставалась слепой перед вновь открывшейся очевидностью фактов.

Но это означает также, что два первых условия нормативности прощения, а именно: очевидность поступка и вписание в общепринятую систему, как нельзя более отвечают всем аспектам извинения, в то время как нарушение данных условий в опыте прощения способствует его спецификации. Более того, на наш взгляд, именно анормативность в действительности является специфическим признаком (если таковой может быть) прощения³¹. Следовательно, там, где все условия нормативности прощения соблюдены, оно практически неотличимо от извинения.

Вместе с тем наличие в извинении объяснений, оснований для оправдания приводит к тому, что

³⁹ *Derrida J.* To Forgive. P. 23.

⁴⁰ *Янкелевич В.* Прощение. С. 250.

понимающее «я тебя извиню, поскольку ты...» предполагает, что в действительности проступок не был нарушением, как это могло показаться на первый взгляд, или же нарушение произошло неосознанно: «извинить – значит, сказать следующее: совершенное было моральным злом; но вследствие некоторых обстоятельств (например, невменяемости), было бы неправильно возлагать на обидчика ответственность или обвинять его в преступлении»³². Нормативное «я тебя прощу, если ты...» указывает на то, что нарушение произошло, и для его устранения требуется компенсация. Тут и возникает вопрос о том, кому она предназначена.

Как мы уже отмечали выше, извинить может каждый, кто способен понять и/или оправдать проступок, который после этого перестает быть таковым. Разбитая чашка более не следствие моей собственной неловкости, а стечения обстоятельств, жертвой которых стала я сама. Человек способен извинять и в том случае, если он сам может объяснить чужой проступок. Для этого не требуется принесения извинений, и не имеет особого значения, совершался ли извиняемый проступок исключительно против того, кто извиняет.

В случае прощения адресатом компенсации, покаяния или просьбы может быть исключительно жертва. Но там, где необходимость сохранения социального порядка является основополагающей, полномочия прощать сковываются внешними запретами и требованиями³³, а следовательно, даже наличия всей совокупности условий, легализующих обмен «вина – отпущение», оказывается недостаточно.

Так, к примеру, Дж. Милбэнк, приводя пять апорий прощения, в одной из них говорит о том, что ни жертва, ни суверенная власть не могут прощать, особенно, когда речь идет о злодеяниях, повлекших за собой массовую гибель

⁴¹ Керимов Т. Х. Поэтика времени. М., 2005. С. 123.

людей. Во-первых, по сравнению с погибшими выжившие не являются жертвами в полном смысле этого слова (нам уже приходилось сталкиваться с этим утверждением, когда мы говорили о свидетеле). Во-вторых, прощение, дарованное своему обидчику только одной из жертв, не будет полным, ведь оно существует наравне с ненавистью и болью других пострадавших. В-третьих, в таком прощении или прощении, каким-либо образом ставшем публичным, имеется угроза того, что оно приведет к крайне нежелательным последствиям, таким как повторение произошедшего в дальнейшем (как самим совершившим, так и кем-то еще)³⁴. Отметим, что в последнем пункте для преступника прощение должно свидетельствовать о безнаказанности.

Таким образом, если мы не будем брать в расчет теологические основания, власть прощать становится попросту «бессмысленной»³⁵. Но только в том случае, когда речь заходит о нормативном прощении, где в рассмотрении возможности дать прощение перед обществом стоит задача не допустить нового (прощение «вопреки») и повторного нарушения социального порядка (что в то же время представляло бы собой и акт социальной дифференциации). Безусловно, что в этом стремлении к безопасности бессмысленность власти прощать будет скорее позитивным качеством, поскольку там, где власть прощать может быть реализована на публичном уровне, всегда найдутся те, кто скажет, что ее присвоили незаконно, или те, кого (чью память) она предает и т. п.

На публичном уровне власть балансирует между верховным помилованием (официальным оправданием) и личной способностью понять/извинить. Суверенная власть осуществляет помилование (к примеру, по Уголовному кодексу Российской Федерации «Президентом Российской Федерации в отношении индивидуально определенного лица»³⁶) в обход личной власти прощать, поскольку принадлежит не человеку прощающему, а официальному

⁴² Цит. по: *Agamben G. The remnants of Auschwitz. P. 21.*

лицу, наделенному (официальными же) полномочиями. Не означает ли это, что жертва помилованного «определенного лица» имеет власть не давать прощения и не соглашаться с помилованием (оспаривать)?

На индивидуальном уровне власть прощать существует вне сферы официальных взаимоотношений, а потому она в некотором роде двойственна. С одной стороны, как мы это видели (и что отсылает нас к нерелигиозным истокам прощения, прежде всего – к выкупу), власть прощать принадлежит жертвам, т. е. обязательно требуется существование того, кто непосредственно пострадал от деяния, как и того, кто совершил неизвиняемый поступок, и их прямого отношения друг к другу. С другой стороны, власть прощать эгоистична, поскольку, обращаясь к прощаемому (напрямую), прощающий может не брать в расчет те факторы, на соблюдении которых настаивает второе условие нормативности. Вот почему разговор о праве прощать для первичных, вторичных и косвенных жертв бессмыслен³⁷. Ради справедливости или из чувства солидарности прощение можно лишь хранить в тайне, не препятствовать осуществлению правосудия и т. п.

Однако даже в случае «секретного» акта прощения мы сможем обнаружить «явное» социально-дифференцирующее воздействие. Последнее будет состоять в темпоральном влиянии и в изменении взаимоотношений между членами той общности, для которой акт прощения представляется значимым. Вопрос об установлении временных границ, безусловно, является для нас чрезвычайно важным, поскольку касается всей сложности осмысления опыта прощения. Но в этом случае прощение и извинение действуют по-разному.

⁴³ *Bernstein J. M. Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror // Parallax. 2004. Vol. 10. P. 11.*

⁴⁴ «Сочувствие создается <...> посредством повышения нашей чувствительности к определенным составляющим боли, унижения кого-либо другого, незнакомого человека» (*Ibidem*).

Акт извинения, как мы уже знаем, является актом обусловленным, а это означает, что всегда задается некоторый предел воздействия извинения. Кто-то может оправдать, снять вину до следующего (подобного или нет) проступка: стоит извиненному оступиться, и все благодатное отпущение вины вмиг улетучится, злопамятность восстанет и восторжествует, в понимании будет отказано, в прежней случайности будет усмотрено (зло)намерение, пусть даже и бывшее в прошлом: «Никто не властен сделать так, чтобы то, чего больше нет, прежде не существовало»³⁸. Раз извиненное при случае можно припомнить. Такое припоминание нельзя назвать в полной мере злопамятностью, ведь оно включает в себя не только воспоминание о совершенном проступке, но и о том, что он был извинен, оправдан, понят.

Припоминание также означает возвращение к неизвиненному, к тому, что имели место обман, подлог фактов, ошибочное понимание. Это, следовательно, не злая, но обозленная память, под воздействием которой вновь происходит осмысление произошедшего, перестраивание взаимоотношений, признание собственного (лже)свидетельствования и т. п. По-видимому, извинение содержит в себе принцип возвратности (повторного наложения вины), находящийся в тесной взаимосвязи с установлением лимита на количество извинений. Нельзя отрицать, что данный принцип играет важную роль в обозначении границ допустимого поведения по отношению к другому, позволяет очертить будущую совместность, лишенную некоторой доли случайностей, могущих ее нарушить.

Действие прощения совсем иного рода. Даже если оно представляет собой «нечистый» дар, в условия «сделки» уже оказывается включенной его необратимость: «ограничить меня этим на время – апория, делающая меня не способным достаточно отдавать»³⁹. Прощение дается навсегда и без угрозы аннулирования. Его воздействие на прошлое и будущее заключается в том, что «ретроспективное и перспективное время воссоздают некую длительность и по

одну, и по другую сторону мгновения: светящаяся точка интенции не только обретает объемность, но, став искрой интенции, еще и создает эпоху, и делает это не спеша. Миг благого движения души длится сам собою благодаря своим отзвукам и предвосхищению будущего, и фактически он займет определенную длительность; мгновение невинности переливается через края самого себя, распространяясь на некоторый промежуток времени»⁴⁰.

В прощении мы имеем дело с постоянной длительностью, препятствующей повороту времени вспять, без этого воздействия боль или горечь обиды вновь проявили бы себя и тем самым сделали освобожденного несвободным. Одновременно эта длительность преграждает путь злопамятности. Таким образом, в событии прощения мы соприкасаемся с трансгрессирующим опытом, выходящим за свои собственные пределы, разворачивающимся от некоторого акта реализации (сингуляризации). Это означает, что во фразе «у меня был опыт прощения» говорится о том, что в какой-то момент времени я сказала «я прощаю» или сделала что-то, отпускающее неизвиняемую вину. Однако сделав это один-единственный раз, я продолжаю прощать на всем протяжении своей жизни.

Совершенный проступок уже не рассматривается как отдельное событие вне прощения, его в «чистом» виде более не существует, и произошедшее не может оказывать влияния на последующий ход событий и отношения между простившим и прощенным, вне зависимости от изменений социального контекста. При каждом мысленном обращении к прошлому поступку прощение вновь прощает и актуализирует само себя, вставая несокрушимой преградой на пути хотя бы мимолетной тени возрождающейся обиды. Таким образом, отношения между людьми строятся на иллюзорном забвении, которое в действительности касается лишь определенных эмоций, вызванных проступком до того,

⁴⁵ On forgiveness. P. 53.

как он был прощен. Став событием, «которое дает и учреждает язык дара (давания) и получения (забирания)»⁴¹, проступок и последующее за ним прощение становятся незабвенными, превращаясь в новую точку отсчета существования простившего и прощенного.

Прощающий, как мы говорили, обладает неприкосновенной властью прощать, не поддающейся никакому регулированию. В то же время прощающий всегда предстает жертвой, пусть даже не прямой, вынужденной олицетворять собой иных жертв, или жертвой собственной способности дать прощение, тем самым преступив черту допустимого поведения и отношения. Прощаемый же, как правило, выступает либо пассивным объектом прощения, т. е. тем, кому оно вовсе не требуется и кого прощают, даже не оповещая об этом, либо раскаявшимся, смиренно ожидающим своей участи, ответа на свою просьбу. Таким образом, оба участника драмы оказываются разъединенными, оставшимися каждый со своим проступком и своим прощением. Общее событие в действительности становится здесь неразделенным, где другой действующий был лишь включенным субъектом произошедшего не «между нами», а «между им и мной».

Событие между нами – иного рода, поскольку должно совмещать в себе аномативность и взаимонаправленность в ситуации, предполагающей условности, оставаться безусловным. Фактически здесь мы вновь встречаем отсылку к авраамической традиции, а следовательно, в этом случае в прощении разбиваются существовавшие прежде отношения между прощаемым и прощающим и к совершенным ими поступкам. Люди в момент дарования прощения становятся бесстрастными по отношению к прошлому и/или будущему и слишком чувствительными для того, чтобы нечто извне, лицо Другого, говоря языком Э. Левинаса, могло помешать совершающемуся.

Речь идет не только о ситуации «неочевидности греха», как мы могли бы назвать прощение Авраама, но о событиях, в отношении которых невозможно и понимание, о так

называемых серых зонах, делающих любые привычные отношения к ним и внутри них невозможными: «В Освенциме Примо Леви совершил неожиданное открытие, касающееся материи, в отношении которой всякое вменение ответственности становится невозможным. Леви выявил своеобразный новый элемент этики. Он назвал его “серая зона”. В ней (серой зоне) разворачивается “длинная цепь, которой жертва приковывается к палачам”, где угнетенный превращается в угнетателя, а палач, со своей стороны, становится жертвой. Это бесконечная и серая алхимия, доводящая до точки плавления добро и зло вместе со всеми другими металлами традиционной этики»⁴².

«Серую зону» с точки зрения человека, никак в нее не вовлеченного, можно назвать центром сосредоточения абсолютного непростительного. Все, что остается постороннему, который хотел бы что-либо узнать о «серой зоне» – доверять свидетельствам ее участников, но в каждом таком свидетельстве будет заключено прежде всего оправдание себя, поскольку и сами участники оказываются во вне возможности объяснить свое собственное место, свою роль в происходившем. В конечном счете именно участник, а не кто-либо другой является началом любой возможной этической оценки произошедшего, т. е. разрушения радикально иного способа бытия внутри «серой зоны»: «Этическое, вероятно, содержит два принципа: не следует потуплять взор перед лицом нестерпимых человеческих страданий, по крайней мере тогда, когда эта нестерпимость человеческих страданий могла бы быть предотвращена. А именно: есть веская причина верить, что страдание являлось продуктом осознанного выбора и действий. Во-вторых, жестокость трансформирует каждого оставшегося, живого или мертвого, в немого свидетеля, почти в морального судью. Они становятся критерием неверности, неправильности, местом, откуда начинается этическое»⁴³.

«Безумство» прощения и будет заключаться в том, что при всей невозможности построения этического

отношения (к примеру, при невозможности сочувствия)⁴⁴, при всей неочевидности, потому что все немногочисленные свидетельства все равно сделают картину произошедшего неполной и искаженной, оно может существовать. Но в таком случае нам вновь приходится говорить об ином, нежели «классический», концепте прощения.

Прощение внутри «серой зоны» будет относиться не к конкретному поступку конкретного человека и не к факту существования некой общности, но к «параллаксному видению», всей совокупности тех ракурсов, которые могут (и не могут) быть выхвачены и засвидетельствованы. Это значит, что прощение должно быть выстроено на непередаваемом опыте страдающего тела, одновременно предельно персонализированном и деперсонализированном, не подвластном какому-либо запечатлению. Но в момент своего появления прощение окажется разрушительным по отношению к происходящему, вынесенным вне «серой зоны». Как только такое незапечатлеваемое прощение произойдет, на его основании возникнут любые возможные способы понимания и оценки социального. Под их воздействием «серая зона» исчезнет.

«Серая зона» – это явление, черты которого проступают и в иных ситуациях, возникающих на различных уровнях повседневного бытия, где, казалось бы, предполагается контрастное понимание ситуации. «Серая зона» может представлять как вторичная по отношению к совершенному когда-то в прошлом событию, тем самым вовлекая в себя взаимоотношения между организациями или социальными институтами, общностями, разделенными во времени и пространстве. В таком случае сам факт ее наличия мы можем представить как позитивным, так и негативным.

В случае последнего «серая зона» может свидетельствовать о застое, способствовать гомогенизации сообщества, тем самым препятствуя его развитию. Это происходит, во-первых, из-за невозможности формулирования какой-либо позиции по отношению к

произошедшему; что означает, во-вторых, отсутствие воспоминаний и какой бы то ни было преемственности в развитии; а в-третьих, любое обновление, манифестирующее себя в качестве инакового, будет «нейтрализоваться», «обесцвечиваться» и тем самым растворяться в неопределенности.

Однако «неконтрастность», не позволяющая представить ситуацию в рамках и нормах прощения, т. е. с большой долей очевидности разделить сообщество на правых и виноватых, в определенных ситуациях оказывается и положительной по своей сути, поскольку до некоторой степени препятствует возникновению конфликтов «изнутри», тем самым сохраняется социальный порядок.

В этом и состоит трудность: как только произошедшее подпадает под категории «простительно/непростительно», оно уже подвластно прощению. Теперь же на примере «серой зоны» мы столкнулись с тем, что существует нечто, что ускользает от любых условий нормативности, превышает даже нашу способность сказать «простить такое не в человеческой власти», изменяет вопрос можно ли это простить на вопрос можно ли помыслить это в рамках прощения. Представить положительный ответ на этот последний вопрос – значит, предположить, что акт прощения способен разрушить не только общепринятые этические, политические, юридические правила, но и поставить под вопрос само наличие наших полномочий прощать.

«Прощение, если таковое есть», – это «осторожное» выражение Ж. Деррида позволяет охарактеризовать поставленную нами проблему наиболее ярко, выстраивая своеобразную диалектику возможности/невозможности существования прощения как такового: «Когда я говорю “если таковое есть”, я не имею в виду, что я подвергаю сомнению возможность его появления. Я имею в виду, что если прощение происходит, то в таком случае этот опыт не

должен становиться объектом предложения вида “S есть p”, “это есть, наличествует как прощение”, потому что прощение не должно наличествовать. Если оно происходит, оно не должно быть в форме чего-то наличествующего»⁴⁵.

«Неналичествование» теперь будет означать не просто потаенность, секретность или невыразимость (вынужденную или нет), но инаковость по отношению ко всем прежним формам своего проявления. По крайней мере, при первой попытке поведать о прощении потребовалось бы «подогнать» произошедшее под нечто привычное, но поскольку, как уже отмечалось выше, в событии прощения мы имеем дело с трансгрессирующим опытом, то в этой «подгонке» инаковости проводится равенство (но не тождество) между прощением человека, вовлеченного в «серую зону», и постороннего. В этом случае нам скорее следует говорить о социальности иного рода, возникающей из различия внутри совместного отношения к произошедшему.

Выводы

Итак, социально-дифференцирующее функционирование прощения заключается в следующем: во-первых, в возможности противопоставления акта прощения существующему социальному порядку, различения участников данного акта (в этом случае, как мы отмечали, не имеет значения, идет ли речь о нормативном или анормативном прощении); во-вторых, через прощение происходит деструкция «серой зоны» и связанной с ней социальной неопределенности.

Мы показали, что социально-дифференцирующее функционирование прощения осуществляется благодаря принадлежащей человеку власти прощать, свободной от исходящих извне влияний и ограничений, и потому пластичной в ситуациях, предполагающих ее (власти)

реализацию. Таким образом обеспечиваются прерывность и обновление текущего социального процесса, открываются иные возможности создания мирных отношений. Следовательно, о власти прощать мы можем говорить как о факторе, обеспечивающем различие, дифференцирование социальности.

Список рекомендуемой литературы

Агамбен Дж. Homo safers. Что остается после Освенцима: Архив и свидетель. М. : Изд-во «Европа», 2012.

Бауман З. Текучая современность / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. С. А. Комарова; под ред. Ю. В. Асочакова]. СПб. [и др.] : Питер, 2008.

Гувье Т. Прощение и непростительное / Т. Гувье // Этическая мысль. 2004. Вып. 5. С. 86–104.

Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб. : Наука ; Ювента, 1995.

Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; общ. ред., сост. и предисл. С. А. Исаева ; пер. с дат., коммент. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М. : Республика, 1993.

Соина О. С. От этики непротивления – к философии права / О. С. Соина // Человек. 1999. № 4–5. С. 56–62.

Ратмайр Р. Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры / Р. Ратмайр ; пер. с нем. Е. Араловой. М. : Языки славянской культуры, 2003.

Рикёр П. Память, история, забвение / П. Рикёр. М. : Изд-во гуманит. лит., 2004.

Янкелевич В. Прощение // Янкелевич В. Ирония. Прощение / пер. с фр. ; послесл. В. В. Большакова. М. : Республика, 2004.

Derrida J. On cosmopolitanism and forgiveness / J. Derrida [transl. by Mark Dooley a. Michael Hughes ; with a preface by Simon Critchley a. Richard Kearney]. L. ; N. Y. : Routledge, 2010.

Derrida J. Literature in Secret: An Impossible Filiation / J. Derrida / The gift of death and Literature in secret. Chicago : University of Chicago Press, 2008.

Лекция 5

ПРОЩЕНИЕ И ПРИМИРЕНИЕ: ПАРАЛЛЕЛИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Понятие примирения. – Примирение как восстановление отношений. – Политическое примирение и политическое прощение. – Современная практика примирения. – Объединенный опыт прощения и примирения. – Формирование обобщенного концепта
прощение-примирение

Итак, в предыдущей лекции были рассмотрены условия социально-конструктивного и социально-дифференцирующего функционирования прощения. При этом мы обращались главным образом к опыту прощения, осуществляемому на уровне межличностных взаимоотношений (данный опыт также был признан нами основополагающим для последующей возможности осуществления актов прощения на коллективном уровне). Теперь следует поставить вопросы о том, как осуществляются акты прощения на коллективном уровне и оказывает ли имеющийся «коллективный опыт прощения» влияние на индивидуальные акты прощения.

Дело в том, что, обращаясь к прощению публичному и прощению, происходящему на коллективном уровне «от имени» или между гомогенными или дифференциальными сообществами, мы замечаем, что в значительной степени каждый акт прощения в этом случае будет также и актом политическим. Здесь следует сделать пояснение: каждый акт прощения приобретает политическое значение в том случае, когда *совершенное действие является значимым событием прошлого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне.*

Таким образом, говоря о прощении на коллективном уровне, а в этой лекции будут рассматриваться те ситуации, в которых любой акт прощения предстает актом

политическим, затрагивается вопрос о том, что представляет собой (в этих условиях) опыт освобождения от вины и восстановления отношений. С той же целью рассматривается примирение как, безусловно, родственное прощению понятие, наделенное в то же время несомненным (и менее проблематичным) политическим потенциалом.

На протяжении всего нашего повествования неоднократно подчеркивалась мысль о том, что прощение может быть представлено как опыт установления и восстановления мирных отношений с прощаемым. Но опыт восстановления отношений предполагает, что прощение и примирение в данном случае оказываются слитыми воедино. Это означает, что опыт прощения (примирения) является этапом развития отношений, прерванных или нарушенных по каким-либо причинам. Кроме того, можно выделить ряд специфических признаков, которые нам потребуются учитывать в дальнейшем.

В самом слове «примирение»¹, как и в слове «прощение», отражена протяженность во времени. Но в отличие от прощения, чья процессуальность заключается в необратимом воздействии на прошлое и будущее, в примирении процессуальность может означать так же, как и в извинении, принцип возвратности или незавершенности процесса (никогда примирение не будет окончательным, между двумя сторонами всегда найдется повод хотя бы для малейшего упрека), бесконечную устремленность к некоему горизонту «абсолютного мира». Что собой представляет «абсолютный мир» – неясно даже сторонам, непосредственно находящимся в процессе заключения или установления мира. Может быть, в идиоме «абсолютного мира» предполагается, что отношения будут строиться так, как будто прошлого никогда не существовало, или же «абсо-

¹ Обращаясь к рассмотрению понятия примирения, заметим, что, как правило, принято выделять два его значения: «1) восстановление отношений (в нашем исследовании мы обращаемся именно к этому значению. – Д. Т.) и 2) терпимо относиться к чему-нибудь» (Ожегов С. И. Словарь русского языка: 7000 слов. М., 1989. С. 356).

лютный мир», будучи достигнутым, ознаменует собой наступление периода (периода, в то же время бесконечного) большего согласия, всецелого взаимопонимания, наконец, простого обретения спокойствия вне влияния обид и разногласий.

Но даже если желаемый итог примирения совершенно конкретен и, например, возобновляются прерванные взаимоотношения, то и в таком случае сохраняется элемент неясности. Всегда существует опасность, что примирение будет лишь перемирием (заключением мира на время), протяженным этапом на пути между прежними разногласиями и чем-то еще: неопределенностью возобновляющейся вражды или тотальностью мира, бесконечным приближением к завершению.

Поэтому процесс примирения кажется «безвременным», предстает ощутимым «сейчас», а само оно – событием не в полном смысле реальным: «Ибо временной формой реальности является непосредственная близость, тогда как, напротив, неопределенность отдаленного будущего у теоретиков или утопистов и иссушенность прошлого у историков суть две формы, характеризующие концептуальную ирреальность. Действительное событие, происходящее взаправду, – это событие, происходящее сейчас; и наоборот, событие может быть нереальным либо потому, что оно уже свершилось, либо потому, что оно еще не наступило, что оно еще только предстоит, что оно произойдет позже»². Действительное событие примирения – это его итог, позволяющий говорить о том, что оно, наконец, произошло.

Но процесс примирения имеет и иную особенность. В отличие от непрерывной длительности прощения, примирение дискретно, что позволяет представить процесс последовательностью определенных, конкретных поступков. Выражение «стороны находятся в процессе примирения» предполагает, что между участниками происходит некая деятельность, в то время как фраза «в данный

² Янкелевич В. Смерть. М., 1999. С. 21.

момент пострадавший прощает обидчика» означает лишь, что именно сейчас произносятся слова о даруемом прощении (при этом нам не известно, происходит ли прощение в действительности).

Заметим, что в отличие от прощения, которое не только для того, чтобы сделаться публичным, но и для «внесения ясности» в отношения между прощаемым и прощающим, должно быть оглашено, вербализировано или продемонстрировано каким-либо иным способом, в примирении эта связь понятия и действия (совокупности действий) ослаблена. Более того, о том, что какой-то процесс является не чем иным, как примирением, нередко может свидетельствовать лишь третья сторона (а мы знаем, что, например, для анормативного прощения присутствие постороннего – свидетеля – оказывается разрушительным). В то же время самими участниками данный процесс будет расцениваться только с позиции совершаемых по отношению друг к другу поступков. Последнее обуславливается отсутствием нормативной модели поведения или «классического сценария», лежащих в основе примирения³. Фактически это означает, что там, где речь идет о восстановлении отношений, человек признается «официально» свободным в выборе необходимых для этого средств, как если бы существовало не предание, первичный или единый «опыт примирения», но лишь разрозненные эпизоды восстановления отношений.

³ Например, анализируя происходивший в Южной Африке процесс примирения, Э. Докстейдер отмечает: «Частично процесс примирения в Южной Африке выстраивался на аргументации, призывающей граждан использовать в коммуникации специфические методы и отношения... Сама возможность примирения, исторической враждебности и острое расхождение во мнениях относительно справедливости и равенства обозначают точку, в которой становится невозможно предугадать основания коллективного согласия. Соответственно доводы защиты вынуждают сторонников примирения выявлять и объединять огромное количество требований и мнений» (*Doxtader E. Works of faith, faith of works: a reflection on the truth and justification of forgiveness // Quest: An African Journal of Philosophy. 2002. Vol. 16, Nr 1–2. P. 50–51*).

⁴ Уголовный кодекс Российской Федерации: по состоянию на 15 января 2009 г. М., 2009. Ст. 76.

Эта неопределенность сохраняется даже тогда, когда в юридической сфере используются понятия примирения и реализуются более конкретизированные действия (примирительные процедуры, мировое соглашение). Вопрос о юридическом аспекте осмысления примирения будет нами очерчен лишь схематично, затронут в качестве примера неопределенности вариантов реализации примирения.

В Уголовном кодексе РФ о примирении говорится весьма расплывчато, прописываются лишь те условия, на которых оно (примирение) признается способствующим освобождению от уголовной ответственности, однако с важным уточнением: лицо, совершившее преступление, должно загладить «причиненный потерпевшему вред»⁴. Здесь мы можем проследить сходство с вещным обменом, являющимся одним из нерелигиозных оснований современного концепта прощения. Заметим, что в отличие от прощения, где возмещение как таковое не имеет определяющего значения, в примирении (в том случае, когда одна из сторон находится в положении жертвы) возмещение является одной из обязательных процедур.

В то же время о характере примирения мы можем более подробно узнать из Арбитражного процессуального кодекса РФ, в котором рассматривается мировое соглашение. Так, «мировое соглашение должно содержать согласованные сторонами сведения об условиях, о размере и о сроках исполнения обязательств друг перед другом или одной стороной перед другой»⁵. Следовательно, мировое

⁵ Арбитражный процессуальный кодекс Российской Федерации: по состоянию на 10.03.2009 г. М., 2009. Ч. 2. Ст. 140.

⁶ Там же. Ч. 6. Ст. 141.

⁷ Анализируя хайдеггеровское понимание техники, Ж. Миле замечает, что «техническое отношение имеет характер “использования”, будь то знания, которые оно применяет, или приемы, к которым прибегает. Техническим оно является в том же смысле, в каком всякое использование (даже самого себя), всякое “творение”, которое порождает отношение к вещам, в частности к сущему, которое не есть я, является техническим» (Миле Ж.-Ф. Опыт как само-техника (читая Фуко) // Социо-Логос постмодернизма : альманах Российско-французского центра социологических исследований Ин-та социологии Российской академии наук. М., 1996. С. 100.

соглашение означает соглашение о начале процесса примирения и условиях его протекания. При этом (в данном случае говорится о нормативных ограничениях) «Арбитражный суд не утверждает мировое соглашение, если оно противоречит закону или нарушает права и законные интересы других лиц»⁶. Таким образом, регулирование условий примирения происходит со стороны власти, что помогает избегать некоторых трудностей, например, вопросов о справедливости, неминуемо возникающих при попытках юридического использования прощения.

Рассмотрение мирового соглашения как частного случая примирения позволяет заметить, что в примирении предполагается не только выработка конкретных механизмов, необходимых для достижения «абсолютного мира», но также проектирование того социального контекста, в котором реализация поставленных условий должна осуществляться. Потому становится возможным говорить о выработке методик осуществления примирения, внутренней структурированности процесса примирения.

Фактически стратегия примирения направлена на «выгодное» восстановление отношений. Более того, можно говорить о многообразных техниках⁷ примирения, например, психологических или экономических, но в данном случае в нашу задачу не входит рассмотрение всего их многообразия, ниже мы вновь вернемся к данному вопросу. Сейчас нас будет больше интересовать иная сторона техничности, которая заключается в управлении временем протекания процесса примирения.

Прежде всего имеется в виду ускорение или замедление совершения отдельных действий примирения в рамках выработанной стратегии, что может происходить и в момент непосредственного ее осуществления. С другой стороны, управление временем в примирении заключается и в построении грядущей хронологии, и в восстановлении прерванной. Как мы помним, в прощении лишь реконструируется хронология событий и обеспечивается возможность будущего, не обремененного грузом прошлого.

При этом выше мы уже отмечали, что действие примирения не бесконечно, а значит, и выстраиваемая в нем хронология легко разрушается под влиянием нового события или раскрытого факта прошлого. Конечно, там, где ход, условия и итоги примирения заранее оговариваются и последовательно фиксируются, также устанавливаются и (примерные) сроки протекания процесса. Тем самым снижается риск приостановки или прекращения процесса примирения.

Конструируемая примирением хронология, касающаяся общего для каждой из участвующих в процессе сторон будущего, отнюдь не свидетельствует о совместности ее создания, что достаточно трудно представить в прощении, поскольку в нем происходящее «между нами» отлично от происходящего «между им и мной», и последнее говорит только о моем отношении, которое никоим образом не способно оказывать прямого влияния на, скажем, моего обидчика. Примирение, которое всегда заключается «между мной и тобой», может быть попросту навязанным одной из сторон посредством удачно разработанной стратегии, выгодных условий, даже угрозы – всего того, что в действительности никак не влияет на дарование прощения. В примирении нередко именно внешние факторы или условия играют определяющую роль для протекания всего процесса. Но также эти факторы служат и началу примирения. Это еще одна его важная особенность.

Если же мы обратимся к прощению, то заметим, что в действительности нам неизвестно, чем является «начальная точка» прощения, если таковая вообще имеется, несмотря на то, что возможно выделение внешнего фактора, «спровоцировавшего» дарование. Совсем не обязательно, если речь идет, скажем, об анормативном прощении, что в качестве такового фактора предстанет просьба о прощении или решение простить. Мысленно возвращаясь к «началу прощения», пытаюсь выделить его причину, мы

⁸ Керимов Т. Х. Поэтика времени. М., 2005. С. 136.

будем замечать, что для безусловного прощения, его бесконечного воздействия на прошлое и будущее внешняя причина станет вторичной, недостаточной. По-видимому, в прощении мы подразумеваем исток бесконечного действия, изначального про-исхождения, т. е. некий первичный опыт-след: «И если про-исхождение указывает не на количество или величину, а на жест или даже на движение обесконечивания, следовательно, про-исхождение никогда не может быть представлено. Это то, что имеет место, случается в представлении и через представление, но что не является представлением»⁸. Именно эта непредставимость, ненаходимость, «внезапность» заставляет нас говорить о «чуде прощения», которое, даже оставаясь следствием сделки, превышает условия сделки, становясь чрезмерным по отношению к любому искуплению, просьбе или исходному поступку.

Примирение, чье протекание во времени поддается поэтапной фиксации, позволяет определить свое действенное начало или внутренние причины. Впрочем, это отнюдь не означает, что «отправная точка» примирения всегда неслучайна и представляет собой первый ход некой разыгрываемой партии. Она нередко предстает подлинным событием, «разворачивающим» людей лицом к разделяющей их пропасти (обиде, страданию). Именно в ней раскрывается подобное чистому прощению, безусловное, мгновенное «горизонтальное» примирение.

С другой стороны, будучи обусловленным внешней причиной примирение нередко не только не выступает как превышающее, но является адекватным ответом по отношению к изначально предъявляемым требованиям или ожидаемым результатам. Тем не менее многое зависит от того, какими конкретными поступками выражается примирение. К примеру, в его основе может лежать извинение или даже обмен извинениями. В таком случае

⁸ *Derrida J. On forgiveness. On cosmopolitanism and forgiveness. L. ; N. Y., 2001. P. 31.*

для восстановления отношений требуется признание своей вины или объяснение своего поступка. В то же время примирение предстает и положительным итогом извинения, т. е. показателем его эффективности.

Таким образом, извинение может выступать как условие (одно из возможных условий) осуществления процесса примирения. Ж. Деррида приводит следующий пример включенности извинений в процесс примирения: «...премьер-министр Японии “попросил прощения” у корейцев и китайцев за совершавшееся в прошлом насилие. Он принес несколько “искренних извинений” от своего собственного имени, не вовлекая императора как главу государства, но премьер-министр всегда подразумевает больше, нежели частное лицо. Недавно по этому поводу между Японией и Южной Кореей проводились настоящие официальные и серьезные переговоры... Эти переговоры, как практически всегда в подобных случаях, имели своей целью примирение (национальное или межнациональное), предпочтительное для нормализации (отношений. – Д. Т.)»⁹.

В данном случае будет уместно провести различие между примирением как «искусственным» процессом и врожденной программой восстановления отношений, присущей человеку в той же мере, как и многим видам животных. По-видимому, к этой врожденной способности вести себя примирительно восходит присущее и примирению, и прощению «ритуальное поведение», непременно сопровождающее, скажем, правильно оформленную личную просьбу о прощении: опущенная голова; глаза, смотрящие

¹⁰ Об этом см.: *Бутовская М. Л., Буркова В. Н., Тименчик В. М., Бойко Е. Ю.* Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. М., 2006; *Бутовская М. Л.* Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека // *Общественные науки и современность.* 1998. № 6.

¹¹ Заметим, что участвующие в примирении стороны могут и не состоять по отношению друг к другу в положении обидчик/жертва, тем самым этот процесс предстает не вертикальным, а горизонтальным, где все участники позиционируются как равнозначные, а их требования – равноценные.

в пол; иногда коленопреклоненная поза, призванная свидетельствовать о подчиненном положении обидчика по отношению к своей бывшей жертве.

Однако в момент примирения отнюдь не предполагается, что бывший агрессор находится в зависимом положении по отношению к обиженному, как это происходит, например, в «классическом сценарии» прощения. Исходящая от агрессора инициатива нередко предстает жестом снисходительности, тогда как первые шаги к восстановлению отношений, предпринятые пострадавшим, могут расцениваться как подтверждение его более низкого положения по отношению к обидчику¹⁰. (Нам приходилось встречать двусмысленность подобной ситуации, рассматривая эпизод о выкупе тела Гектора.)

Заметим, что в примирении как «искусственном» процессе исходящее от пострадавшей или более сильной стороны требование выражения покорности или смирения является своеобразным «наследием» врожденной программы примирительного поведения. Причем это правило задействуется даже тогда, когда участвующие в процессе стороны – равноправные полисубъектные общности. Но и в том случае, когда примирение заключается во взаимных уступках (независимо от количества участвующих в нем), сохраняется тенденция (пусть даже скрытая) сделать кого-то носителем вины¹¹, тем самым кто-то всегда рискует уступить больше, а одна из сторон выигрывает.

Гораздо сложнее выглядит ситуация, когда в процесс примирения включается прощение. Выше мы показали различия между прощением и примирением, в то же время

¹² «Если я говорю “я не прощаю тебя” тому, кто просит у меня прощения, но кого я понимаю, и кто понимает меня, то процесс примирения уже начался...» (*Derrida J. On forgiveness. P. 49*).

¹³ *Kearney R., Critchley S. Preface // Derrida J. On cosmopolitanism and forgiveness. P. vii.*

¹⁴ *Derrida J. On forgiveness // Derrida J. On cosmopolitanism and forgiveness. P. 34.*

нам следует признать, что нередко оба эти термина отождествляются, сливаясь в единый процесс, и в таком своем «объединенном» виде оказываются в ряду из наиболее сложных социально-политических вопросов.

Прежде всего отметим подобную извинению включенность прощения в процесс примирения. Однако нам следует обратить внимание на интересную особенность. В том случае, когда речь идет о неизвиняемом поступке, вне прощения как нормативного, так и анормативного, восстановление отношений до прежнего уровня, как правило, оказывается недостижимым. Это происходит по той причине, что даже если формально примирение заключено на иных условиях, социальный разрыв, разделяющий стороны, остается и восстанавливаются лишь необходимые аспекты взаимодействия. На уровне межличностного взаимодействия это трудное частичное примирение в конечном счете приводит либо к постепенному стиранию через забвение, например, чувства обиды, негодования и тем самым – к нормализации отношений или, наоборот, к полному их прекращению¹².

На коллективном уровне осуществление примирения происходит гораздо сложнее: возникает острая конфликтная ситуация между общей политической стратегией (если мы имеем в виду социальный институт или отдельное государство) и отношением к примирению каждого обособленного индивида, чьи интересы в действительности не затрагиваются. Поэтому частичное примирение может привести к негативным последствиям, а именно: не только к возрастанию старых противоречий, но и к появлению новых внутри примиряющейся стороны. Таким образом, примирение без прощения в том случае, когда этого требует социальная транспозиция, предстает как процесс крайне сложный и даже социально опасный. Перед большими

¹⁵ Ricoeur P. Memory and forgetting // Questioning ethics: contemporary debates in philosophy. L., 2002. P. 6.

общностями всегда стоит дилемма примирения, в которой «кровавые травмы прошлого требуют... прощения»¹³.

Но возможна и обратная ситуация прощения без возобновления отношений, где «отпущение на свободу» экстремиста знаменует собой и прекращение всякого взаимодействия, хотя чаще всего говорится о «примиряющей силе прощения»¹⁴, присутствующей и в нормативном, и в анормативном его вариантах.

По-видимому, в этом случае нам приходится иметь дело с ситуацией, когда прощение и примирение сливаются в единый процесс. Мы можем выделить два варианта слияния прощения и примирения, один из которых предстает «стратегическим» примирением и нормативным прощением, другой – как бы удвоенным чистым событием, в котором под действием примирения исчезает и суверенная власть прощать.

Если мы говорим о «стратегическом» примирении и нормативном прощении, то власть прощать сохраняется, более того, в дифференциальной социальности проявляется тенденция к равномерному распределению власти прощать между всеми субъектами. Но в этом случае возникает конфликт между суверенным правом помилования и ведения политики примирения «от имени», принадлежащем репрезентанту социальной общности или главе государства, и личным прощением и примирением каждого члена данной общности. Кроме того, в этой плюральной, а не авторитарной модели прощения-примирения возможно выделить определенную последовательность, продиктованную конкретной ситуацией.

Так, в работе Комиссии правды и примирения всеобщее примирение внутри ЮАР достигалось через прощение, которое могло быть даровано каждой жертвой каждому

¹⁶ Имеется в виду принятие польским сеймом резолюции, признающей ввод войск СССР на территорию Польши в 1939 г. геноцидом против польского народа, и жесткий ответ на это Комитета по международной политике Государственной думы РФ.

покаявшемуся преступнику. И наоборот, длительный процесс восстановления отношений между Францией и Германией, продолжающийся до сих пор, основывался на том, что прощение одной страны от имени другой могло быть достигнуто лишь через примирение между ее отдельными жителями. Этим было продиктовано развитие различных социальных программ, в частности, студенческих обменов или совместных франко-германских молодежных лагерей.

Вообще тенденция к множественности прощения-примирения крайне интересна, поскольку не только сосуществует с авторитарным примирением или прощением «от имени», но и не вступает с ним в противоречие. В меньшей степени это объясняется конкретным политическим режимом государства или структурой социального института, тогда как большую роль играет глубина разрыва отношений, наличие (острой) неприязни или враждебности, степень виновности одной стороны перед другой. Кроме того, в этом вопросе широко задействована историческая память и многочисленные проблемы, связанные с ней, например, само ее наличие: «в одних случаях мы можем сказать, что памяти слишком много, но в других, что ее недостаточно»¹⁵.

Нетрудно представить, что там, где описанная выше проблема охватывает обе стороны, процесс примирения чрезвычайно осложняется, поскольку требования одного участника, особенно в том случае, если он выступает жертвой, покажутся избыточными обвиняемому с «недостаточной памятью» о свершившемся. Или же предъявляемые обвинения предстают не столь значительными по сравнению с иными, более тяжелыми травмами и событиями прошлого. Такая позиция характерна

¹⁷ Рикёр П. Память. История. Забвение. М., 2004. С. 128.

¹⁸ «Фундаментализм возникает, когда нация теряет свои повествовательные начала» (Kearney R. Narrative and the ethics of remembrance // Questioning ethics. P. 26).

¹⁹ Kearney R. Narrative and the ethics of remembrance // Ibid. P. 27.

в отношениях между Россией и Польшей, где каждая официальная конкретная инициатива к примирению объявляется недостаточной или неприемлемой. Например, речь В. Путина на открытии официальной церемонии, посвященной 70-й годовщине начала Второй мировой войны, была признана «примиренческой инициативой» как российскими, так и польскими СМИ. Однако со стороны официальных польских властей эта «примиренческая инициатива» получила негативную оценку, что фактически стало новым витком «исторической войны»¹⁶. В то же время события 2010 года – совместный визит Д. Туска и В. Путина в Катынь и авиакатастрофа под Смоленском, в которой погиб президент Польши Л. Качиньский, – послужили основанием для совместного пересмотра видения истории взаимоотношений России и Польши.

Существуют и ситуации, в которых все участвующие стороны обладают избыточной исторической памятью. Чаще всего в таком случае каждый видит себя «абсолютной жертвой» и признает другого «абсолютным агрессором», дегуманизируя его. Тогда участие третьей стороны, призванной выполнять функцию посредника, осложняется тем, что ей отказывают в объективности видения. Кроме того, в этой ситуации выставляются препятствия на пути к межличностному прощению/примирению, которое воспринимается как угроза политике общности или государства (например, таким образом мы можем рассматривать карабахский конфликт). Начинаясь в этих условиях процесс примирения приобретает затяжной характер и может длиться не одно десятилетие. И если избыток исторической памяти делает невозможным обоюдное прощение, основанное на обоюдном покаянии, то процесс примирения должен быть вынесен за его пределы. Однако становится необходимым, чтобы этот процесс протекал на

²⁰ Kearney R. Narrative and the ethics of remembrance. P. 27.

²¹ Ibidem.

межличностном уровне, иначе, как мы уже отмечали, он не будет обладать достаточной эффективностью.

Возможно, что в этом случае оказывается важной, целительной «работа скорби», которая, «поскольку она требует времени, проецирует исполнителя этой работы вперед, за пределы его самого: отныне он будет продолжать отсекаать одну за другой связи, подчиняющие его воздействию утраченных объектов любви и ненависти», но, предостерегает П. Рикёр, «что касается его (исполнителя. – Д. Т.) примирения с самой утратой, оно навсегда останется “незавершенной задачей”»; эта терпимость по отношению к себе приобретает черты добродетели, если ее противопоставить... тому пороку, который является согласием с печалью... с этой скрытой страстью, увлекающей меланхолию в грешный мир»¹⁷.

Но и там, где участвующие в конфликте стороны обладают недостатком исторической памяти, прощение-примирение нередко оказывается почти невозможным. Во многом это связано с утратой и вторичным конструированием «повествовательных начал»¹⁸ и связанными с ними историческими спекуляциями. Прощение-примирение (как и примирение вообще) становится возможным в этом случае только при условии восстановления утраченного.

Р. Кёрни говорит о том, что «решение проблемы Северной Ирландии может быть справедливо возложено на готовность британских и ирландских националистов обменяться повествовательной памятью, которая обнаруживает их соответствующую национальную идентичность и таким образом учит видеть друг друга сквозь альтер-нативный (иной-родной) (alter-native) взгляд»¹⁹. Далее автор проясняет свою позицию: «Таким путем повторно

²² Это может быть и прощение в обмен на обещание «более не допускать подобного», и вписание произошедшего в границы недопустимого, и покаяние прощаемого и т. п.

²³ *Doxtader E. Works of faith, faith of works: a reflection on the truth and justification of forgiveness. P. 57.*

определенная память (выражаясь в принудительных повторениях и чувстве обиды) может найти себе лучшее противоядие в альтернативной памяти – освобождении своего исторического сознания путем запоминания себя-как-другого»²⁰. Через эту возможность увидеть себя-как-другого, пишет автор, возникают условия для прощения: «Только посредством позднейшего рода памяти... прощение может открыть прошлое для иного, свободного, будущего»²¹. Впрочем, Р. Кёрни предупреждает и об опасностях, неминуемо подстерегающих при взаимодействии с повествовательной памятью. То, что призвано предшествовать прощению, в действительности нередко воспринимается лжесвидетельствованием, ведь «видеть себя-как-другого» – значит еще и примириться или смириться с другим видением, т. е. ввести данное понимание в круг своих представлений о самом себе, позволить существовать в качестве еще одной грани видения «себя-как-себя».

В контексте рассуждения о повествовательной памяти возникает вопрос о том, существует ли потребность в прощении для обеспечения возможности существования иного видения «себя-как-другого». Не идет ли в этом случае речь о толерантности?

Как мы уже говорили, прощение относится к неизвиняемым поступкам, которые, будучи когда-то совершенными одной общностью по отношению к другой, сохраняются в повествовательной памяти. Заметим, что неизвиняемыми поступками мы также можем назвать и те поступки, которые относятся к сфере интолерантного. Более того, даже став прощенным фактом прошлого, проступок продолжает относиться к сфере интолерантного. Следовательно, повествовательная память может быть обогащена «опытом прощения», пережитым прощением, причем в этом случае речь будет идти и о прощенной, и о простившей памяти.

²⁴ Рикёр П. Память. История. Забвение. С. 129.

Здесь мы должны сделать небольшое отступление от вопроса о повествовательной памяти. Распространение прощения на интолерантные поступки означает, что при определенных условиях возможно выделить альтернативные типы ненасильственного разрешения социальных конфликтов, а именно: рассмотреть толерантное сообщество и сообщество прощающее. Если в первом случае мы будем говорить о расширении сферы нейтрального отношения к определенному рода поступкам и тем самым о сужении категории интолерантного, то во втором категория интолерантного с большей долей вероятности останется неизменной по целому ряду причин в зависимости от того, о каком именно прощении (нормативном или анормативном) и с какой позиции, обуславливающей дарование прощения, мы говорим²². Таким образом, мы могли бы предположить наличие реального политического потенциала, заключенного в формировании нормативных принципов «прощающего сообщества», где «призыв прощать позволяет индивидам изложить ответ на вопрос, что было “сделано” перед лицом травмы, это выражение опыта запускает процесс “имянаречения” и устанавливает повторное обнаружение идентичности»²³.

Возвращаясь к вопросу о повествовательной памяти, заметим, что здесь нас поджидают те же трудности, которые мы встречали на различных этапах эволюции проблемы прощения. Плюрализм прощения и свободная возможность примирения в дифференциальной социальности предполагают и множественность повествовательной памяти (памятей), не противоречащей единой (официальной) исторической памяти государства, что, безусловно, чревато постепенным исчезновением последней, превращением ее в статичное архивное знание.

²⁵ Кононенко М. Я приду наплевать на ваши могилы // Взгляд : деловая газета. 2009. 9 сент. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vz.ru/columns/2009/9/29/332048.html> (дата обращения: 23.03.2012).

Таким образом, всегда существует проблема сохранения и восстановления единой повествовательной памяти, угрожающая примирению прерывностью, обрекающая уже текущий процесс на пересмотр и повторное возобновление вследствие появления или исчезновения (лже)свидетельств. И эту проблему следует понимать в соотношении с идеей долга: «идея долга неотделима от идеи наследия. Мы обязаны тем, кто предшествовал нам, за то, какие мы есть, кто мы есть. Долг памяти не ограничивается сохранением материального – письменного или какого-либо иного – следа свершившихся фактов; он включает в себя чувство обязанности по отношению к другим, которых... уже нет, но они были. Нужно не только оплатить долг... но и составить подробную опись полученного наследия... среди этих других, по отношению к кому мы испытываем чувство долга, приоритет в моральном плане принадлежит жертвам... Жертва, о которой здесь идет речь, это другая жертва, это не мы»²⁴.

Чем выше уровень социальной нестабильности, к примеру, в условиях заново конструируемой общности, тем острее встает проблема долга и примирения не только между собой или какой-либо другой общностью, но и с собственной памятью, с видением себя-как-другого там, где ранее на это был наложен запрет, происходило категорическое отвержение или же где этот взгляд, свидетельствование другого, представал абсолютно неизвестным. Такое положение было характерно и для России во время и после распада Советского Союза. Современное состояние реактуализации советского, а также некоторых религиозных и культурных элементов дореволюционной России свидетельствует об интенсификации процесса примирения с собственным прошлым, наиболее заметной на официальном уровне.

Значительно отличается от разобщенного плюрализма прощения сообщество, в котором историческая память, в

том числе и «искусственная», заново создаваемая или та, исчезновение которой грозит обернуться социальной катастрофой, является основанием для сплоченности (благодаря наличию такой памяти конструируется совместное бытие и идентификация сообщества и членов данного сообщества) и способом «унификации» всех индивидов. Именно в этом аспекте мы склонны видеть идеологическую функцию памяти: «Но если мы хотя бы на секунду позволим себе усомниться в том, что действия защитников Родины были справедливы и благородны, если мы хотя бы на мгновение увидим в своих отцах и дедах преступников, подобных устроителям сжигающих евреев печей, мы в тот же момент перестанем быть государством. Все наше нынешнее единство построено не на православии, не на народности и даже не на тысячелетней истории. Все, что нас объединяет сейчас, – это единое (пусть и отличное от западного) понимание сущности Великой Отечественной войны и нашего участия в ней»²⁵.

На основании такой сплывающей памяти мы можем говорить о появлении своеобразного «общества простивших» или «общества непрощающих, не примиряющихся», где память обид или память, освобожденная от них, оказывается единственной действительно общей. Появление внутри такого общества каких-либо альтернативных сообществ, к примеру, тех людей, которые смогли примириться с исторической памятью или давним коллективным «врагом», примирение с которым предстает невозможным и неприемлемым, неминуемо приводит к расколу и даже, скорее, способствует формированию общности «альтернативного взгляда» на проблему.

Однако это не означает, что речь будет идти о всегда конкретной общности, где поступок служит мотивом для целенаправленного объединения совершивших его людей (например, в какую-либо политическую или социальную

организацию). Так, когда мы говорим о прощении, то формируемая на его основании общность, вероятнее всего, будет виртуальной. Если «примирившиеся» предстают теми, кто теперь совместно (или нет) восстановил и продолжает отношения с экс-преступником(ами), кем бы или чем бы он(и) ни был(и), то «простившие», как правило, сингулярны. Прощение в таком случае знаменует возвращение к собственному свободному прощать я, непокорному «здравому смыслу», а происходящее извне обобщение простивших выступает, в том числе, как отрицательное подтверждение необходимости совместности «непрощающих».

Следовательно, нам приходится говорить о том, что мы имеем дело с новым политическим измерением социального процесса, прежде не претендовавшего на то, чтобы стать публичным. Именно в «обобщенной форме» прощения-примирения реализуется предрекаемое когда-то Х. Арендт наделение прощения реальным политическим действенным потенциалом.

Безусловно, самой интересной особенностью политического функционирования прощения-примирения предстает его как таковая неявленность, не позволяющая превратить «плюрализм прощения», или множественность примиряющихся людей в контексте единого примирения, в правовую норму. Скорее благодаря, нежели вопреки, этой своей множественности, никогда не достигаемой всеобщности, прощение-примирение избегает любого узаконивания.

Суверенная власть прощать и обусловленное стремление к восстановлению отношений, причудливо переплетаясь и не входя в противоречия друг с другом, делают невозможным заключение прощения-примирения ни в рамки демократии (потому что суверенная власть прощать в высшей степени недемократична), ни в какой-либо авторитарный режим (власть прощать свободна от какого бы то ни было исходящего «сверху» решения). Стремление к восстановлению отношений на уровне общности и с иной

общностью служит фактором, препятствующим (политической) атомизации.

Прощение-примирение, таким образом, все более приобретает черты внеинституционального (например, выходящего за рамки реальной государственной власти) политического процесса, способного адекватно отвечать стоящим перед обществом разноаспектным проблемам.

Выводы

В заключительной лекции мы говорили о том, что прощение и примирение по своей сути различны, но могут быть «слиты» в единый процесс. В этом случае прощение предстает одним из этапов примирения, а примирение – итогом прощения. Если примирение выступает в качестве положительного итога прощения, его следует понимать как вторичное социально-конструктивное проявление прощения.

Мы сформулировали обобщенный концепт «прощения-примирения», представленный как процесс урегулирования острых социальных конфликтов и восстановления отношений, протекающий и на межличностном, и на коллективном уровнях. Такой концепт приобретает новое, политическое измерение, оставаясь при этом внеинституциональным.

Список рекомендуемой литературы

Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни / Х. Арендт. СПб. : Алатейя, 2000.

Гувье Т. Прощение и непростительное / Т. Гувье // Этическая мысль. 2004. Вып. 5. С. 86–104.

Гудков Л. Д. «Память» о войне и массовая идентичность россиян / Л. Д. Гудков // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (№ 40–41) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.

Захорка Х.-Ю. Примирительные процедуры в трудовых отношениях зарубежных стран. Что можно почерпнуть из опыта Северной Америки и ЕС? / Х.-Ю. Захорка // Trudsud Website 2004 [Электронный

ресурс]. Режим доступа: http://www.trudsud.ru/ru/docs/publications/arbitration_procedure.html.

Кайзер К. Уроки Европы и примирение в Азии / К. Кайзер // Россия в глобальной политике. 2006. № 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/numbers/21/6006.html>.

Рикёр П. Память, история, забвение. М. : Изд-во гуманит. лит., 2004.

Томильцева Д. А. Примирение и прощение: черты различности и аспекты взаимодействия / Д. А. Томильцева // Общество различия и современная социальная онтология : материалы круглого стола / [под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова, И. В. Красавина]. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2009. С. 120–131.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (№ 40–41) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.

Янкелевич В. Прощение // Янкелевич В. Ирония. Прощение / пер. с фр. ; послесл. В. В. Большакова. М. : Республика, 2004.

Учебное издание

Томильцева Дарья Алексеевна

ОПЫТ ПРОЩЕНИЯ

Курс лекций

Подписано в печать 26.04.2016. Формат 60×88/16.

Усл. печ. л. 6,98. Уч.-изд. л. 4,65.

Тираж 250 экз. Изд. № 3503. Заказ №1101.

ООО «ФЛИНТА», 117342, г. Москва, ул. Бутлерова, д. 17-Б, офис 324.

Тел./факс: (495)334-82-65; тел. (495) 336-03-11.

E-mail: flinta@mail.ru; WebSite: www.flinta.ru

Издательство Уральского университета,
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, д. 4

Отпечатано с предоставленных готовых файлов
в полиграфическом центре

ФГНУ Издательство «Известия» УД П РФ

127254, г. Москва, ул. Добролюбова, д. 6

Контактный тел.: (495)650-38-80

<http://izv.ru>